

Universidade Federal de Santa Catarina

Silvania Gollnick

ONTOLOGIA E CONHECIMENTO  
no Tratado V.3 (49), de Plotino

Florianópolis  
2005

Silvania Gollnick

ONTOLOGIA E CONHECIMENTO  
no Tratado V.3 (49), de Plotino

Dissertação submetida ao corpo docente do  
Departamento de Filosofia da Universidade  
Federal de Santa Catarina, como parte dos  
requisitos necessários para a obtenção do  
grau de Mestre em Filosofia.

Mestrado em Ontologia  
Área de Pesquisa: Metafísica  
Orientador: Prof. Dr. João Pinto Basto Lupi

Florianópolis  
2005

Silvania Gollnick

ONTOLOGIA E CONHECIMENTO  
no Tratado V.3 (49), de Plotino

Dissertação submetida ao corpo docente do  
Departamento de Filosofia da Universidade  
Federal de Santa Catarina, como parte dos  
requisitos necessários para a obtenção do  
grau de Mestre em Filosofia.

Mestrado em Ontologia  
Área de Pesquisa: Metafísica

Dissertação defendida em \_\_\_\_\_ de dezembro de 2005, e aprovada pela banca  
examinadora constituída pelos professores:

---

Prof. Dr. João Pinto Basto Lupi – Orientador (UFSC)

---

Prof. Dr. Reinhold Aloysio Ullmann – (PUCRS)

---

Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro – (UFSC)

---

Suplente: Profa. Dra. Arlene Reis – (UFSC)

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. João Pinto Basto Lupi, por disponibilizar, na área de concentração em Metafísica, a possibilidade de aprofundamento na filosofia de Plotino, por compartilhar sua experiência, por valiosas sugestões, pela gentileza com que conduziu a orientação, e pela confiança em mim depositada.

Ao Prof. Dr. Reinhold Aloysio Ullmann, pela generosa disposição, cuja presença enseja a honra de que meu trabalho seja avaliado por um grande conhecedor da filosofia de Plotino.

Aos professores do Núcleo de Filosofia Antiga, especialmente à Professora Dra. Arlene Reis e ao Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro, pelas importantes sugestões ao participar da banca de qualificação e também em inúmeras conversas informais, pelo incentivo e pelo ensino do idioma grego antigo.

A todos os professores do Departamento de Filosofia da UFSC, especialmente à Professora Dra. Cláudia Drucker, suplente da banca de qualificação, pelos valiosos conselhos, e ao Prof. Dr. Celso Reni Braidão pelo grande incentivo para que eu iniciasse o mestrado.

Ao paciente amigo e estudioso Fernando Coelho pelas incontáveis horas generosamente dedicadas em revisões de texto e da tradução e em discussões sobre o tema, e pelo incentivo constante.

Aos meus pais e às minhas irmãs que com desprendimento abdicaram do tempo que eu deveria dedicar-lhes para que pudesse escrever a presente dissertação.

À minha filha, Sofia Helena, por ter-me feito ingressar no estudo da Filosofia, por ter trazido livros da França, por longas conversas filosóficas, e pelo apoio incondicional.

Ao meu filho, Edmundo, que, como músico e matemático, acompanhou-me em prazerosos exercícios informais de abstração, e pela paciência comigo.

*Pois parece, de modo geral, que o pensamento dá-se no caso de uma reunião de componentes múltiplos, como consciência de sua totalidade, quando há intelecção de si, que é a intelecção no sentido próprio.*

*Plotino, V.3[49]13,12-15*

*... esse Intelecto que é múltiplo, quando quer inteligir o Transcendente, com efeito, quer inteligir aquele mesmo Uno, mas, desejando alcançá-lo em sua simplicidade, sai sempre apreendendo um outro que se fez múltiplo nele...*

*Plotino, V.3[49]11,1-4*

## RESUMO

A primeira parte da dissertação é constituída dos comentários ao *Tratado 49 (V.3)*, de Plotino, no qual o filósofo reflete sobre aquilo que seria capaz de autoconhecimento. Ele começa avaliando o raciocínio e a discursividade, nos quais não encontra tal capacidade, porém, afirma que a alma pode elevar-se a um modo de conhecimento superior à razão, tornando-se o Intelecto. Passa a descrever o processo da intelecção e conclui que há nele identidade entre sujeito, objeto e ato e que nessa reflexividade perfeita encontra-se o conhecimento de si. Mas, a intelecção exige uma unidade transcendente como fundamento e, portanto, Plotino passa a questionar como do Uno surge o múltiplo, apresentando a processão e a gênese simultânea do Intelecto e da multiplicidade dos entes. Salienta que o Uno em sua simplicidade e inefabilidade é potência de tudo e termina afirmando que a alma que tenha ascendido ao Intelecto pode, ao voltar-se exclusivamente para o Uno, ter um contato direto com aquele princípio transcendente se ela *abandonar tudo*.

A segunda parte da dissertação articula os temas que Plotino apresentou. Aprofunda a discussão da gênese conjunta do Intelecto e da multiplicidade de entes, tratando da emanção e da relação estabelecida pelo retorno para o Uno, e do Ente pré-noético, o qual, ao tentar conhecer o Uno produz em si mesmo o uno-múltiplo inteligível. Na continuidade, é apresentada a estreita correlação entre os vários níveis ontológicos e os níveis do “eu”, mostrando a mobilidade do “si” através dos diferentes graus de unidade e interioridade. Em seguida, as condições a que deve submeter-se o conhecimento para ser verdadeiro conhecimento de si, que é conhecimento do Todo e é representado pela intelecção, um processo no qual, ao intencionar o Uno, o múltiplo delimita essências produzindo inteligíveis. Tal processo é não-discursivo e tem de ser desdobrado e fragmentado para ser expresso no discurso. Quanto ao Uno, há impossibilidade de *expressá-lo*, tendo em vista sua potência infinita e sua simplicidade absoluta; pode-se, porém, *falar sobre* o Uno com um discurso apofático. Ao final, é avaliada a ascese plotiniana e a propriedade de qualificá-la como mística.

**Palavras-chave:** Plotino, Alma, Intelecto, Uno, conhecimento, ontologia, henologia, ascese, mística, autoconhecimento, inefabilidade, discursividade (*psyché, noûs, hén, nóesis*).

## ABSTRACT

The first part of the dissertation is composed of the commentaries on *Treaty 49 (V.3)*, of Plotinus, in which he reflects on that which would be capable of self-knowledge. He begins evaluating reasoning and discursivity, in which he does not find such capacity. However, he states that the soul can ascend to a way of knowledge superior to reason, becoming Intellect. He then describes the process of intellection and concludes that there is identity in it among subject, object and act and that in this perfect reflexivity one finds self-knowledge. But, intellection requires a transcendent unity as a foundation and, therefore, Plotinus begins questioning how the multiplicity comes from the One, presenting the procession and the simultaneous genesis of Intellect and of the multiplicity of beings. Pointing out that the One, in its simplicity and ineffability is the potency of all, he ends affirming that the soul which has already ascended to Intellect can, by turning exclusively to the One, have a direct contact with that transcendent principle, if it lets everything go.

The second part of the dissertation articulates some topics presented by Plotinus. With a careful exam of the conjunct genesis of Intellect and of the multiplicity of beings, it deals with the emanation and the relation established by the conversion of the multiple to the One and with the pre-noetic Being, which, by trying to know the One, produces in himself the intelligible one-multiple. Next, the intimate correlation of the various ontological levels with the levels of the “I” is presented, showing the mobility of the “self” through different degrees of unity and interiority. After that, the conditions to which knowledge has to submit in order to be true self-knowledge are examined. This knowledge is knowledge of all, is represented by intellection, a process in which, by the intentional return to the One, the multiple delimitates essences, producing intelligible beings. This process is non-discursive and has to be deployed and fragmented in order to be expressed in discursive reason. As to the One, it is impossible *to express it*, taking into account its infinite potency and its absolute simplicity. We may, however, *speak about* the One using apophatic discourse. At the end, plotinian ascent and the convenience of qualifying it as mystic are evaluated.

**Key words:** Plotinus, Soul, Intellect, One, knowledge, ontology, henology, ascent, mystic, self-knowledge, ineffability, discursivity.

## SUMÁRIO

NOTA INICIAL	8	
INTRODUÇÃO	10	
CONTEXTUALIZAÇÃO	13	
PRIMEIRA PARTE: COMENTÁRIOS AOS CAPÍTULOS		
Primeira seção: Conhecimento e Ontologia (cap.I a XI)		
Introdução (capítulo I)		
1,1-28: Apresentação do problema do Tratado 49: o conhecimento de si	16	
1ª. Questão: O Conhecimento da Alma (cap. II a III)		
2,1 a 3,46: O Raciocínio e a Discursividade	18	
2ª. Questão: A Filosofia como Prática Transformadora (cap. IV)		
4,1-32: Dois Modos de Conformidade ao Intelecto	22	
3ª. Questão: O Verdadeiro Autoconhecimento (cap.V a VIII)		
5,1 a 5,50: Uni-multiplicidade, um Todo Internamente Diferenciado	24	
6,1-44: A oposição entre necessidade e persuasão	29	
7,1 a 8,43: A Identidade entre Ato e Repouso e a Concepção não Ingênua do Inteligível	30	
Retorno à 2ª. Questão: A Filosofia como Prática Transformadora (cap.VIII-IX)		
8,43 a 9,36: Como Tornar-se Intelecto	34	
4ª. Questão: O Uno como Realidade Subjacente ao Intelecto (cap. X e XI)		
10,1 a 11,1-16: O Princípio que Transcende o Autoconhecimento e a Gênese do Intelecto	36	
Segunda seção: Henologia e Inefabilidade (cap. XI a XVII)		
1ª. Questão: Henologia (cap.XI a XII)		
11,16-31: Transcendência, Simplicidade e Anterioridade do Princípio	41	
12,01-53: O Uno e a Processão	42	
2ª. Questão: Inefabilidade (cap. XIII a XIV)		
13,1- 37: A Linguagem não Pode Expressar o Uno	44	
14,1- 20: O Discurso Apofático e a Analogia dos Possuídos	47	
3ª. Questão: A Relação entre o Intelecto e o Primeiro Princípio (cap. XV a XVII)		
15,1 a 17,14: Emissão e processão	49	
Epílogo: Inefabilidade e Abandono (cap. XVII)		
17,15 - 40: A inutilidade do Intelecto na Experiência de Iluminação pelo Uno	56	
SEGUNDA PARTE: A RELAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA E CONHECIMENTO		
Capítulo I:	A Gênese Simultânea do Intelecto e da Multiplicidade dos Entes	60
Capítulo II:	Os Vários Níveis do Eu e das Realidades Ontológicas	68
Capítulo III:	Conhecimento de Si: Reflexividade Absoluta do Intelecto Puro	77
Capítulo IV:	O Pensamento Não-Discursivo do Intelecto e a Discursividade da Razão	82
Capítulo V:	Henologia e Inefabilidade	88
Capítulo VI:	Ascese e Mística	95
CONCLUSÃO		104
BIBLIOGRAFIA		110
Anexo I:	O Tratado	115
Anexo II:	Tabela	128



## NOTA INICIAL

As traduções de Bertrand Ham e de A. H. Armstrong, nas quais nos baseamos, estão apoiadas sobre o texto grego das Enéadas estabelecido por H.-S<sup>1</sup> e H.-S<sup>2</sup>, de P. Henry e H.-R. Schwyzer, editadas por Museum Lessianum, Paris-Bruxelles, em 1959, e por Oxford Clarendon Press, em 1977, respectivamente, embora aqueles tradutores lhes tenham feito alterações em pontos indicados por notas.

Julgamos importante esclarecer, de antemão, alguns termos utilizados por Plotino, especialmente o termo *noûs*, que mesmo na filosofia da Antiguidade grega teve em seu significado uma evolução, desde Anaxágoras, passando por Platão e Aristóteles, até chegar a Plotino, apenas para citar os mais importantes expoentes da filosofia do *noûs*. Ao traduzir tal termo, no texto de Plotino em português, tem-se usado *Intelecto* ou *Espírito*. Pierre Hadot esclarece que traduz habitualmente o termo grego *noûs* para o francês *Esprit* e *noetós* por *spirituel* a fim de expressar melhor o caráter místico e intuitivo do Intelecto plotiniano, seguindo, portanto, os tradutores alemães que freqüentemente empregam *Geist* e *geistig*, porém, Hadot (1997:9) mesmo lembra que os tradutores franceses têm preferido *Intelligence* ou *Intellect* e *intelligible*. Joachim Lacrosse (2003:3) teme que a tradução por *Esprit* possa induzir a uma subdeterminação cristã da mística de Plotino, ou a uma subdeterminação moderna de seu aspecto “criador” e “intuitivo”, razão pela qual prefere conservar a tradução mais neutra *Intellect* e *intelligible*. Optamos por *Intelecto*, tendo em conta que no *Tratado 49* é o conhecimento que está em jogo, e estudamos principalmente o aspecto intelectual, tanto do *noûs* como da Alma, e porque dispomos dos termos *inteligível* e *intelecção* para traduzir *noetón* e *nóesis*. Por outro lado, na Introdução, onde procuramos estabelecer o ambiente místico-filosófico no qual se desenvolveu o pensamento de Plotino, sentimos a necessidade de usar o termo *Espírito*, ao invés de *Intelecto*. Ao ler sobre o Intelecto nas Enéadas de Plotino, temos que lembrar que não se trata da nossa noção atual de intelecto, mas do Espírito, capaz de uma intelecção superior à razão, ao mesmo tempo uno e múltiplo, ou seja, individual e universal. Pode-se ter em mente, também, a relação que há entre o *Intellectus* da Escolástica e a *ratio*, ao distinguir entre a *nóesis* (atividade própria do *noûs*) grega e a *diánoia* (atividade própria da razão). É comum encontrar o verbo *noeîn* traduzido simplesmente por *pensar*. Isso é adequado em alguns momentos, porém, não quando se está falando do pensar do Intelecto. Tomamos o cuidado, nesses casos, de traduzir esse termo por *inteligir* para evitar que se

desconsidere a peculiaridade do modo de pensar do Intelecto, e até mantivemos o grego em alguns momentos com esse objetivo.

Além disso, utilizamo-nos do neologismo *henologia* para significar o estudo do Uno, *hén* em grego que representa, aqui, o princípio absoluto e simples da realidade, ao qual, a rigor, nenhum predicado pode ser acrescentado, o que faz com que ele não possa ser dito *em si*. Sobre ele, porém, pode-se falar, procurando indicá-lo apenas. Pode-se falar, também, de um grau *henológico* do Todo, menos intenso que o do Absoluto.

Apesar de diferir do modo como se apresenta o texto grego, resolvemos grafar as iniciais em maiúsculas nos termos *Uno*, *Intelecto* e *Alma*, quando estes se referem às hipóstases, porque Plotino concebia essas realidades como superiores e até divinas e porque, assim, podemos claramente indicar, com minúsculas, quando fazemos um uso comum dos termos. Para a transliteração de palavras do grego antigo para o alfabeto latino, adotamos as normas acordadas pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, como mencionadas no livro de Murachco (2002:40/42).

A maneira como decidimos indicar a localização dos textos inclui a numeração do tratado nas Enéadas e, também, a sua numeração cronológica; inclui, ainda, o capítulo e, se for o caso, as linhas. Damos o exemplo seguinte: I.1[53]1,1-5, envia o leitor para o primeiro tratado da primeira Enéada, que corresponde ao quinquagésimo terceiro da ordem cronológica, e o texto referido está no primeiro capítulo, nas linhas um a cinco. Na primeira parte da dissertação, referente aos comentários aos capítulos do *Tratado 49*, utilizamos apenas os números do capítulo e das linhas; portanto, “9,45-46”, refere-se às linhas quarenta e cinco e quarenta e seis do nono capítulo do tratado.

## INTRODUÇÃO

Diante da densidade de seu pensamento e por seu estilo breve, o melhor modo de interpretar a metafísica de Plotino é ler seus escritos minuciosamente através de comentários aos tratados individuais. Ele jamais fez uma exposição sistemática de sua filosofia como um todo e uma reconstrução desse tipo seria artificial. Escrevia de “um só jato”. Sua apresentação é completamente informal e comporta várias reapresentações dos mesmos grandes temas, a partir de perspectivas diferentes, ainda que, desde seus primeiros escritos, o sistema estivesse subjacente, subentendido.

Desde que, em 1967, W. Beierwaltes publicou seu estudo sobre a *Enéada* III.7 [45], o número de comentários sobre os tratados de Plotino cresceu consideravelmente. Temos a análise do *Tratado 49*, feita por Bertrand Ham, um conjunto de estudos sobre o *Tratado 49* editado sob a direção de Monique Dixsaut, além do estudo de Jean-Marc Narbonne sobre o tratado 25 e os estudos de Pierre Hadot sobre os tratados 9, 38, 50 e 51, entre outros. Parece-nos, portanto, oportuno seguir o método desses estudiosos, escolhendo como objeto de estudo o tratado que melhor expressa o assunto que pretendemos tratar, **a relação da ontologia com o conhecimento**, justamente o *Tratado 49*.

Uma das vantagens de ter escolhido esse tratado é que ele aborda vários aspectos importantes do sistema: o Uno, o Intelecto ou Espírito, e a Alma, tanto enquanto realidades universais cosmológicas como enquanto aspectos internos do ser humano, apresentando, portanto, a capacidade gnosiológica da alma humana e sua ascese. Preferir o estudo do tratado ao invés da abordagem do sistema como um todo nos permite ter em mente que, diferentemente do que se espera hoje de um livro – que comunique informações sobre um determinado conteúdo – os textos de Plotino, e em geral muitos dos textos filosóficos de sua época, tinham o intuito de constituir-se em exercícios espirituais que o autor fazia, com os quais desejava guiar seus leitores. Percorrendo com o filósofo o itinerário do tratado podemos tentar perceber de que se constituía tal exercício, que é dito “espiritual”, porque tem a intenção de levar o leitor da razão até um ponto ulterior a ela, o Espírito<sup>1</sup>.

As *Enéadas*, como nos foram legadas, resultaram do trabalho editorial de Porfírio, discípulo apontado por Plotino para revisar seus escritos. Porfírio os ordenou por assunto deixando anotada a ordem cronológica na biografia que escreveu de seu mestre, *Vida de*

---

<sup>1</sup> No decorrer da análise traduziremos *noûs* por Intelecto, conforme justificamos na Nota Inicial. Porém, aqui sentimos a necessidade de nos referir ao Espírito porque este termo nos mostra melhor o ambiente filosófico no qual estamos nos movendo.

*Plotino*. Esse processo pode parecer arbitrário, já que Plotino não separava claramente nos seus textos a ética da metafísica, da cosmologia ou da psicologia, porém, como explica Pierre Hadot (1999:223), reflete um itinerário espiritual ascendente correspondente a uma hierarquia das partes da filosofia que se considerava necessário seguir, à época, no estudo filosófico, para que, ao final, se tivesse a revelação da realidade suprema. A hierarquia é a seguinte: os nove primeiros tratados (a I<sup>a</sup>. Enéada) reúnem os escritos de caráter ético, a II<sup>a</sup> e a III<sup>a</sup> Enéadas referem-se à física, ao mundo sensível, e a IV<sup>a</sup>, a V<sup>a</sup> e a VI<sup>a</sup> tratam, respectivamente, da Alma, do Intelecto e do Uno. Assim, a obra ficou dividida em seis Enéadas de nove tratados cada<sup>2</sup>.

O tratado escolhido para servir de núcleo para a presente dissertação, sendo o quadragésimo nono na ordem cronológica apresentada por Porfírio em sua biografia de Plotino, apresenta a reflexão do filósofo já maduro sobre o pensamento e a natureza humana. Armstrong pensa que não se deve dar demasiada importância à observação de Porfírio, na citada biografia, de que a debilidade do fim da vida de Plotino tenha prejudicado a redação dos seus últimos escritos. O tratado foi incluído na V<sup>a</sup>. Enéada, onde encontramos tratados sobre o Uno, sobre o Intelecto, e sobre a processão. O título do tratado, *Perì tòn gñoristikòn hypostáseon kai toû epékeina*, foi inserido por Porfírio e tem sido traduzido por “*Sur les Hypostases qui Connaissent et ce qui est au-delà*” (Ham), “*On the Knowing hypostases and that which is beyond*” (Armstrong), ou “*The Knowing Hypostases and the Transcendent*”(MacKenna). Tal título já é uma indicação de um dos aspectos que caracterizam o conhecimento em Plotino, sua limitação ao ente. A menção ao Uno, porém, indica a necessidade de ir além do Intelecto para encontrar o princípio primeiro da realidade que, para Plotino, é o verdadeiro objetivo da alma humana. Embora seja incognoscível e inefável, a Presença do Uno pode ser objeto de uma percepção superior ao conhecimento.

No próximo capítulo apresentaremos uma Contextualização histórico-filosófica com o objetivo de relembrar ao leitor o ambiente cultural no qual Plotino estava inserido ao desenvolver sua filosofia. Em seguida, passaremos à análise de cada capítulo do *Tratado 49*. Para essa análise, dividimos o tratado em duas grandes seções<sup>3</sup>: uma que abrange os onze primeiros capítulos e que discute o Conhecimento e a Ontologia, isto é, as hipóstases que conhecem, a Alma e o Intelecto; e outra, que abrange os seis capítulos restantes e discute a Henologia e a Inefabilidade, ou seja, o Transcendente, que está além do ser e do

<sup>2</sup> Veja no Anexo II uma tabela com os títulos de todos os tratados e suas correspondentes ordens.

<sup>3</sup> Essa divisão não é rigorosa e tem uma finalidade apenas esquemática já que encontraremos os tópicos da segunda parte mencionados na primeira e vice-versa.

conhecimento. O texto de Plotino segue um caminho de descondicionamento, da razão para o Intelecto e do Intelecto para uma percepção pré-intelectual do Uno, de modo que, ao final da primeira seção, requer-se o abandono da sensibilidade e da razão e, ao final da segunda, o abandono até do inteligível, na fusão com o Uno. O fio condutor do pensamento na primeira seção do tratado (capítulos primeiro a onze) é a possibilidade do conhecimento de si, único conhecimento verdadeiro, e a transformação necessária para alcançá-lo. Na segunda seção do tratado, Plotino quer mostrar a necessidade de um princípio transcendente que fundamente esse conhecimento de si, e sua incognoscibilidade e inefabilidade, além de questionar insistentemente sobre o modo como se dá a processão da multiplicidade a partir do Uno. Do princípio ao fim, a alma humana é exortada a ascender através dessas realidades.

Na segunda parte da dissertação, após os comentários ao texto de Plotino, articularemos os principais temas do *Tratado 49* de modo menos preso ao seu próprio texto e elaboraremos sobre as consequências teóricas resultantes da adoção de certas doutrinas.

No conjunto, essas duas partes permitirão: a) reconstruir, através do comentário e da interpretação, um dos mais importantes tratados escritos pelo filósofo, capítulo a capítulo, buscando ver o que o movia nas diversas passagens; b) mostrar como, na filosofia de Plotino, o conhecimento se relaciona com a ontologia e a inefabilidade com o que está além do ente, o Uno; e c) perceber a noção que o filósofo tem do ser humano, na qual o *si mesmo* adquire mobilidade em níveis de grandeza sempre crescentes. Queremos aproveitar fortemente as vantagens de estudar um tratado individual, mas sem deixar de obter uma contextualização teórica, ao recorrer a outros tratados do filósofo, sempre que necessário para melhor compreender alguma questão.

A apresentação dos comentários passo a passo dos dezessete capítulos do tratado nos fez sentir a necessidade de apresentar também, no Anexo I, uma tradução para o português. Tal tradução foi feita a partir de uma comparação dos textos em francês, de Ham, e em inglês, de Armstrong, recorrendo-se ao grego apenas com o intuito de melhor escolher algum termo e de elucidar passagens obscuras. Não tendo sido inteiramente feita a partir do original grego, não tem a intenção de constituir parte da dissertação num sentido estrito, mas apenas de facilitar a referência quando da leitura dos comentários que constantemente se reportam ao texto de Plotino e suas minúcias.

## CONTEXTUALIZAÇÃO

Plotino (205-270 d.C.) nasceu no Egito, estudou em Alexandria e estabeleceu sua Escola em Roma. Ele representa o *crepúsculo* da cultura helênica, seis séculos depois de Platão. Roma, em sua decadência moral e política, ainda dominava o mundo conhecido e afluíam para o Ocidente as crenças do Oriente. O estoicismo, que era a única barreira para conter a decomposição interna da sociedade, esforçava-se, sem sucesso, por assegurar a felicidade como resultado de um modo de vida autônomo e lutava contra seitas e contra grandes doutrinas, como o cristianismo. Ao final do período helênico, o ceticismo desacreditara a razão, e o ecletismo, em sua incoerência, renunciara à filosofia. Havia uma crise no pensamento grego, porém, do primeiro ao terceiro séculos d.C., renasceu, em Alexandria, no Egito, o interesse metafísico e a reafirmação da existência do imaterial, do incorpóreo e do transcendente, os quais tinham sido, de certo modo, deixados de lado durante o Helenismo.

A Academia ressurgiu, então, ali, enquanto morre em Atenas, num esforço de renovação, na última fase da filosofia grega antiga. Nesse período floresceram em Alexandria Fílon<sup>4</sup>, o Judeu, o médio platonismo e o neopitagorismo. Foi nesse ambiente, em que crenças heterogêneas se aproximavam num sincretismo religioso e também filosófico, que Plotino veio procurar a Escola à qual haveria de afiliar-se e foi lá que encontrou seu mestre, Amônio Saccas<sup>5</sup>, o qual, relata-se, queria harmonizar as idéias de Platão e Aristóteles e mantinha que toda a realidade deriva de Deus. Plotino o seguiu por onze anos. Do mesmo modo, também o médio platonismo e o neopitagorismo haviam recuperado e reelaborado o platonismo, sem deixar de considerar as conquistas aristotélicas e aquelas dos sistemas da era helenística.

Herdou, portanto, o ímpeto de harmonizar e sintetizar as linhas filosóficas que o antecederam. Foi influenciado, também, pelo pitagorismo no que tange à concepção dos princípios supremos da Mônada e da Díade, e aos números e às doutrinas ascéticas e religiosas; foi influenciado por Parmênides, na identidade entre o ser e o pensar, sobre a qual repousa sua concepção do Intelecto, a segunda hipótese. Nas Enéadas há uma síntese e uma renovação do platonismo, as quais se referem, de fato, à história inteira da filosofia grega e

---

<sup>4</sup> São grandes as semelhanças entre o pensamento deste e o de Plotino: guardam correspondência a concepção filoniana de Deus e o Absoluto de Plotino, a doutrina do Lógos de Fílon e a doutrina do Intelecto de Plotino; o fim supremo do homem entendido como o êxtase da união mística é comum aos dois.

<sup>5</sup> Amônio (c. 175-242) foi um filósofo autodidata que jamais escreveu seus ensinamentos e fez com que seus discípulos prometessem jamais fazê-lo. Depois que outros quebraram o juramento, Plotino, também resolveu escrever.

abrangem suas maiores questões: o Uno e o múltiplo, e os inteligíveis e sua relação com os sensíveis. Ensinamentos estóicos, peripatéticos e platônicos estão misturados nesses escritos de Plotino, às vezes incorporados com alterações, às vezes criticados. Plotino concebe o Intelecto a partir do modelo aristotélico, como conhecimento de si, mas, ao mesmo tempo, apóia-se no modelo platônico do mundo das Idéias, embora insira aí modificações substanciais. Aristóteles é muito criticado por Plotino, principalmente porque, ao invés de identificar seu primeiro princípio com o *simples*, identifica-o com o motor imóvel, um *complexo*, o pensamento de pensamento. Além disso, temos todo um tratado dedicado a criticar as categorias de Aristóteles (VI.I [42]).

Esses filósofos e essas questões estão sempre presentes no texto de Plotino, pois à sua época, fazer filosofia era, em grande medida, fazer exegese. Do mesmo modo, isso acontecia na sua Escola, onde os encontros começavam com a leitura de um texto de um filósofo ou de um comentador importante, e seguiam com os comentários dos presentes. Podemos observar a passagem em que o próprio Plotino se apresenta como exegeta e diz que sua teoria das três hipóteses não era nova e tinha sido adiantada por Platão e entrevista por Parmênides, embora não de maneira clara (V.1[10]8)<sup>6</sup>. Usava, assim, o nome de Platão para justificar suas teorias, embora sua especulação realmente se harmonizasse com a do fundador da Academia, a ponto de ser difícil separar o Plotino inovador do Plotino tradicionalista porque suas inovações eram introduzidas com a condição de que estivessem de acordo com a tradição à qual queria ser fiel. Vemos, no texto em nota, como se referia explicitamente ao diálogo *Parmênides*, no qual a primeira hipótese, que analisa a Idéia de Unidade absoluta e a qual se conclui não comportar o *ser*, é base para o Uno de Plotino, enquanto a segunda hipótese do mesmo diálogo na qual se unem *unidade* e *ser*, serve de base para a segunda hipótese, o Intelecto. Buscava apoio até no próprio Parmênides para justificar a hipótese que aglutina Ser e Pensamento, mas o critica por pretender dar imobilidade ao pensamento.

---

<sup>6</sup> V.I[10]8,7-18: “E o pai do Intelecto que é a causa, ele chama de Bem, ou aquele que está além do Intelecto e ‘além da essência’ [uma das passagens favoritas de Plotino, da *República* VI 509B8-10]. E, freqüentemente, ele também chamava o Ser e o Intelecto de Idéia: portanto, Platão sabia que o Intelecto vem do Bem e que a Alma vem do Intelecto. Assim, estas nossas afirmações não são novas; elas não pertencem ao presente, mas foram feitas há muito tempo, não explicitamente, e o que dissemos nesta discussão foi uma interpretação delas, apoiando-nos nos próprios escritos de Platão para evidenciar que estes pontos de vista são antigos. E Parmênides também, antes de Platão, tocou um ponto de vista como esse ao identificar o Ser e o Intelecto e ao dizer que não era entre as coisas percebidas pelos sentidos que ele colocava o Ser, quando disse ‘Pensar e Ser são o mesmo’ (*tò gâr autò noeîn estí te kai ênai*). E ele diz que este Ser é imóvel – embora lhe acrescente o pensamento – retirando todo movimento corporal dele, para que possa permanecer sempre no mesmo estado, assemelhando-o à massa de uma esfera, porque ela mantém todas as coisas em sua circunferência e porque seu pensamento não é externo, mas de si mesmo. Porém, quando ele disse que era uno, em suas próprias atividades, ele se abriu à crítica, pois este seu uno foi percebido como múltiplo. Mas, o Parmênides de Platão fala mais acertadamente e distingue o primeiro, que é mais apropriadamente chamado Uno, o segundo, que ele chama Uno-Muitos, e o terceiro, Uno e Muitos. Deste modo, ele também concorda com a doutrina das três naturezas”.

Na continuidade do tratado V.1[10], no capítulo 9, lembra ainda o *noûs* de Anaxágoras, que era puro e livre de qualquer mistura. Plotino entende que, com isso, Anaxágoras queria dizer que o primeiro princípio era simples e separado, e fica implícita a crítica de que esse “simples e separado” não pode ser o *noûs*, que é um complexo ativo, já que pensa. Assim, a exegese não faz dele um mero comentador: ela é especulativa e criativa, torna-se uma apropriação. Ele não só interpreta a filosofia platônica, mas também a altera, embora mantendo uma harmonia com o pensamento do Mestre, em pontos essenciais. Por isso, apesar de unificar e sintetizar várias correntes filosóficas que o antecederam, Plotino consegue dar grande coerência ao seu pensamento, que, de modo algum, pode ser considerado um simples sincretismo.

No ambiente cosmopolita de Alexandria estavam presentes, e influenciaram todas as correntes filosóficas que lá surgiram a partir do século I a.C., muitas noções relativas ao pensamento e à religiosidade orientais. Não apenas no que se refere à Índia ou à China, mas também ao pensamento e à religião hebraicos, seja através de Fílon ou de outros, abrangendo um Deus que é transcendente, não só ao mundo sensível, mas também ao mundo inteligível. Considera-se, por isso, que, ao consolidar sua filosofia, Plotino não necessitou incorporar diretamente nenhuma linha do pensamento oriental, como pode-se facilmente pensar quando se lê sobre sua tentativa de conhecer a Índia, através da participação em uma expedição militar, ou ao observar pontos de contato entre seu sistema e certas “filosofias” da Índia. A riqueza da filosofia grega, no modo como se deu em Alexandria no final de sua história, e seus próprios desenvolvimentos, são suficientes para produzir as inovações de Plotino, porém ele tem de ser considerado um posicionamento novo e singular justamente pela síntese que fez e porque, ao tratar do conceito “simples”, que caracteriza o Uno, ele não pensou apenas a “origem enquanto causa de tudo que há”, mas considerou o primeiro princípio em si e para si, sem relação com a multiplicidade.

Sua Escola tinha um objetivo novo que era fortemente religioso e místico: ensinar os homens a libertar-se deste mundo e a contemplar o divino até chegar a unir-se com ele. As últimas palavras do filósofo, ao morrer, foram: “*Procura reunir o divino que está em ti ao divino que está no universo*” ( Porfírio, Vida de Plotino:2). É impossível abordar sua filosofia apartada do caráter místico e religioso.



## PRIMEIRA PARTE: COMENTÁRIOS AOS CAPÍTULOS

### Primeira Seção: Ontologia e Conhecimento (capítulos I a XI)

#### Introdução (capítulo I)

#### 1, 1-28: Apresentação do problema do *Tratado 49*: o conhecimento de si

A primeira questão que Plotino apresenta – e isso nos dá uma idéia de sua importância para ele nesse tratado – é a questão do conhecimento de si. Apesar de parecer falar de algo muito distante do nosso “eu”, ao iniciar o tratado, está falando do sujeito humano. Porém, não está falando de um *si* pessoal, de Sócrates ou Alcebiades, mas de um sujeito impessoal, despersonalizado, o “si mesmo, ele mesmo”. Plotino quer falar da essência que une as almas de Sócrates e de Alcebiades.

De início, ao invés de mencionar o Uno e o Intelecto, apenas as noções de “diferenciado” ou “complexo” (*poikilon*) e “composto” (*syntheton*) são relacionadas com a noção de “simples” (*haplou*). Esses três termos são importantes para compreender o modelo de conhecimento considerado até então e o novo modelo proposto por Plotino para o Intelecto e o conhecimento de si. O pano de fundo que se tem aqui está tecido pelas objeções céticas de Sexto Empírico. Embora Plotino não o cite, tem-se como óbvio que é com ele que dialoga. Sexto<sup>7</sup> pretendia mostrar que o conhecimento de si é impossível, pois o conhecimento é uma relação que supõe dois termos, o sujeito e o objeto. A tentativa do autoconhecimento, seguindo o modelo do “composto”, tem uma parte *A* que conhece a parte *B* e nunca conhece a si mesma. Ao tentar conhecer-se, a parte *A* dividir-se-ia e conheceria *A'* (A linha), mas, mesmo que repetisse a operação infinitas vezes, nunca conheceria o verdadeiro sujeito do

---

<sup>7</sup> *Adversus Mathematicos* 7, 310-312 (o mesmo que *Contra os Lógicos* I, 310-312): “A seguir, temos de mostrar que o intelecto não conhece a si mesmo, como afirmam os filósofos dogmáticos. Pois, se a mente apreende a si mesma, ou ela, como um todo, terá essa apreensão, ou ela a terá não como todo, mas empregando para esse propósito uma parte de si. Contudo, ela não será capaz de ter, como todo, uma apreensão de si. Porque, se ela tiver a apreensão como todo, ela será como todo apreensão e apreender, e, o sujeito que apreende sendo o todo, o objeto apreendido não será mais nada; mas, é algo irracional que o sujeito que apreende exista enquanto o objeto da apreensão não existe. De fato, a mente também não pode empregar para esse propósito uma parte de si. Pois, como a própria parte terá a apreensão de si? Se for como todo, o objeto buscado não será nada; se com a parte, como essa parte, por sua vez, poderá discernir a si mesma? [...] Portanto, a mente não tem uma apreensão de si.”

conhecimento. Nesse modelo o autoconhecimento é impossível, e Plotino concorda com isso. Nesse caso, diz ele, ou é o simples que conhece a si mesmo, ou não há conhecimento de si. E ele pergunta como o simples conhece a si mesmo. Mas, depois acrescenta que é absurdo supor que o Intelecto não conheça a si mesmo, pois conhece todos os inteligíveis que o compõem. E pergunta, também, como e até que ponto o Intelecto conhece a si mesmo. Diante dessa certeza de que o Intelecto é capaz do autoconhecimento, o qual não pode dar-se num composto, Plotino vai trazer no capítulo quinto um novo modelo para o conhecimento. Contudo, já aqui, no primeiro capítulo, embora a questão permaneça aberta, ele deixa entrever um aspecto desse modelo.

Ele sabe que o “simples” não é capaz de voltar-se sobre si para ter o autopensamento, porque este exige que algo conheça algo, exige algum tipo de afastamento e alteridade que não encontramos na simplicidade absoluta. Por outro lado, o modelo do composto também se mostrou impotente para o conhecimento de si. Por conseguinte, ambos têm de ser recusados e, com isso, Plotino deixa claro que está interessado no verdadeiro autoconhecimento (*alethôs noeîn autó*) (1,9).

A pergunta que inicia o tratado “*Ara tò nooûn heautò poikílon deî eînai?*”(1,1)\* é traduzida por Armstrong como “*Does that which thinks itself have to be complex?*”<sup>8</sup> enquanto Ham, na tradução francesa, prefere: “*Est-ce que ce qui se pense soi-même doit être différencié ?*”<sup>9</sup>. É de observar que a forma verbal usada é derivada do *noeîn*, verbo grego traduzido por “*think*” e por “*penser*”, e que tal “pensar” não é um pensar qualquer, mas a atividade do Intelecto, um dar-se conta, um ver o que ele mesmo é. Portanto, a própria pergunta, usando esse verbo, já sugere que não é o “pensar” da alma, o raciocínio (*logismós*), que será capaz de se voltar sobre si mesmo.

O que vai caracterizar o modelo de Plotino para o autoconhecimento é o termo *poikílon*, que Armstrong traduziu com “*complex*”. Ham, contudo, preferiu traduzir o termo por “*différencié*” porque pensa, com isso, ser capaz de expressar melhor que, como veremos mais adiante, o Todo, que compõe a hipóstase Intelecto, não é um composto de partes justapostas, pois há identidade entre Intelecto e inteligível. Hadot, na mesma linha de pensamento, traduz *poikílon* (1987:183) por “*varié*” (variado). Em sua pergunta acima mencionada (1,1) Plotino não se refere ao “composto” (*syntheton*), mas ao *poikílon*; na linha cinco, não pergunta se o *simples* pode ter uma percepção inteligível (*katanóesin*) de si, mas

\* Ao situar textos do *Tratado 49*, damos apenas o número do capítulo e das respectivas linhas.

<sup>8</sup> “*Tem de ser complexo aquele que pensa a si mesmo?*”

<sup>9</sup> “*Aquele que pensa a si mesmo deve ser diferenciado?*”

pergunta se o *não-composto* (*mè syntheton*) pode ter essa percepção. O *não-composto* não é necessariamente *simples*, pode ser *complexo*, internamente *diferenciado*. E é exatamente esse o novo modelo, o terceiro caminho que permite o verdadeiro conhecimento de si, no Intelecto: um complexo no qual, como veremos no capítulo quinto, Plotino concebe uma diferença entre o pensador e o pensado, a qual não implica um composto de partes discretas e justapostas, mas algo que é complexo por uma diferenciação interna que não impede a identidade entre aquele que conhece e o que é conhecido. Esse intermediário não será simples como o Uno, será *hèn pollá* (uno-múltiplo), uma multiplicidade que exclui a composição.

Tais questionamentos sobre o autoconhecimento são fundamentais na filosofia de Plotino, na qual, ao conhecer o âmago de si mesmo é que o praticante conhecerá o âmago da realidade, pois há uma correspondência entre os níveis da realidade ou hipóstases e os níveis internos da consciência do ser humano. Se o anseio do filósofo é conhecer-se a si mesmo, como já indicava o preceito *délfico*, será igualmente imprescindível que se compreenda como o autoconhecimento é possível para o ser humano. Por isso, no presente tratado, Plotino retorna várias vezes à questão da conversão da alma particular, enquanto razão, em contemplação ao Intelecto, e à questão do exercício do filósofo com vistas à ascese que leva à consciência dessa realidade inteligível e à posterior percepção do primeiro princípio, o Uno.

### **1ª. Questão: O conhecimento na Alma (cap. II e III)**

#### **2, 1 a 3,46: O Raciocínio e a Discursividade**

O filósofo licopolitano examina três faculdades que poderiam exercer o autoconhecimento: a sensibilidade (*aísthesis*), a razão discursiva (*diánoia*) e o intelecto (*noûs*). Para estabelecer a distinção entre a alma e o Intelecto e para averiguar se a alma é capaz do autoconhecimento, discorre sobre *o que* na alma conhece e *como*, distinguindo a faculdade sensitiva da faculdade de raciocinar. Trata, também, da relação da alma com o Intelecto, mostrando que ele é o arquétipo de todo conhecimento, e tenta estabelecer o que constitui, entre tais atividades cognitivas, nossa identidade mais própria: o que somos, afinal?

Começa ressaltando que as afecções sofridas pelo corpo, mesmo as internas (como um enjôo ou uma dor), permanecem *externas* à sensibilidade (tal como aquelas derivadas da visão ou da audição), descartando, para essa faculdade, a possibilidade do autoconhecimento. Para compreender as colocações de Plotino sobre a sensibilidade, é preciso ter em conta que ele discerne duas etapas na sensação: (a) a afecção corpórea, passiva por definição, a recepção de um estímulo corporal externo, e (b) a atividade psíquica de transmissão à razão dessas

afecções sob a forma de impressões inteligíveis derivadas (I.1[53]7,9-12, e 6,1-16). É por isso que na sentença, que fecha o capítulo terceiro, a sensibilidade é chamada de “mensageira”: “*A sensibilidade é nossa mensageira, mas o Intelecto é para nós um rei*”.<sup>10</sup> Essa metáfora refere-se à segunda etapa, a *aísthesis* da alma, por assim dizer, que tem uma função transmissora e mediadora. O que o mensageiro reporta não é mais a afecção ou o efeito sofrido pelo corpo, mas um princípio racional, um *lógos*, que testemunha a organização do mundo sensível.

Posteriormente, Plotino usa uma diversidade de denominações, com diferentes conotações, para referir-se a uma mesma realidade: razão discursiva (*diánoia*), faculdade de opinar (*dóksa*)(1,21), intelecto da alma (*noûs tês psychês*)(2,14), faculdade discursiva (*dianoetikón*)(3,20), faculdade de raciocinar (*logistikón*)(3,20), além de: a parte pura da alma, a parte soberana da alma, o melhor da alma, o segundo após o Intelecto, e imagem do Intelecto. *Logízomai* significa “deduzir”, “inferir”, “raciocinar”. A faculdade de raciocinar recebe a impressão que a sensibilidade lhe traz e a valida ou corrige, depois a manipula, combinando-a, dividindo-a, e confrontando-a com impressões antigas e com os traços que lhe vêm do Intelecto. Assim, numa interpretação da anamnese platônica, o julgamento da experiência de objetos sensíveis pressupõe o conhecimento de uma imagem do inteligível, nos traços do Intelecto que a alma tem em si como normas. As impressões de inteligíveis atuam como leis internas dadas pelo Intelecto, são nossos conceitos. Ao receber as impressões sensíveis, a razão discursiva, que não está em ação, move-se pondo as imagens em relação e passa da potência ao ato, diferente do Intelecto que está sempre em ato. Ou seja, para compreender uma experiência nova (3,1-13), a razão coloca para si mesma questões como “o que é isso?”; em seguida, ajusta as impressões novas às antigas e divide o que a representação lhe deu desenvolvendo uma figura e analisando o que vê. Referindo-se aos traços do Intelecto que tem em si, poderá, ainda, fazer julgamentos de valor, embora o valor não apareça no objeto sensível, pois, dentre esses traços, a alma tem uma norma do Bem, e isso a torna da forma do Bem (*agathoeidés*) por natureza<sup>11</sup> e lhe permite perceber, por exemplo, o “bem”, no juízo “Sócrates é bom”.

Quando se fala em *intelecto da alma*, portanto, não se está falando do *noûs*, mas da razão, a qual é dianoética, isto é, opera através do *noûs* e tem seu poder através dele. Plotino parece querer dar uma explicação da etimologia da palavra em 3,34, onde diz: *kai dià <noû> nooûmen* (através do *noûs* pensamos). Em 6,18-23 reitera que essa parte da alma é, de algum

<sup>10</sup> *Aísthesis dè hemîm ángelos, basiléus dè pròs hemâs ekeîno.*

<sup>11</sup> No capítulo dezesseis Plotino explica porque o Intelecto é *agathoeidés*, da forma do Bem.

modo, intelectual, já que a chamamos *dianoetikón*. A razão discursiva é a inteligência da alma e depende do Intellecto em sua operação de dar sentido a um texto ou de promover a passagem do pensamento do que é inteligível à expressão de conceitos articulados. Mas, é preciso ter claro que a razão, embora seja intermediária entre a sensibilidade e o Intellecto, tem uma atividade específica muito própria. Ela usa as impressões da sensação e do inteligível e faz algo diferente com elas: o raciocínio. Enquanto seres humanos, a razão discursiva é a nossa identidade mais própria, é o que somos (3,36) (*toûto gàr hemeîs*). Não somos a sensibilidade, pois, quando sentimos, fazemo-lo *di' aistheseos* (3,33), pela faculdade perceptiva: dizemos “eu vejo”, mas são os olhos que vêem. Quando dizemos que a diánoia opera *dianooúmetha*, (3,34), pelo *noûs*, o sentido da preposição *diá* é outro, pois, quando raciocinamos, fazemos mais do que simplesmente utilizar o Intellecto. O raciocínio é aquilo que nos define, é o si mesmo da alma.

Portanto, as impressões dos inteligíveis, assim como as dos sensíveis, vêm para a razão de fora, e os dados com os quais a razão trabalha são sempre externos a ela e são meras impressões, não são as coisas em si. O que caracteriza a capacidade cognitiva da razão é seu papel de intermediadora entre a experiência sensível e o mundo inteligível. Isso torna crítica a nossa situação, tanto do ponto de vista moral quanto gnosiológico: a percepção sensível se impõe a nós e atrai nossa atenção para o mundo sensível, já que sentimos sempre, enquanto o Intellecto está separado e não se inclina para nós (“é para nós um rei”), o que faz com que o movimento em sua direção dependa de nossa vontade. A razão é chamada de *parte principal* ou *soberana* da alma (*tò kúrion tês psychês*) (3,38-39), no sentido de sermos aquela parte que julga e decide. Porém, o domínio desse *soberano* é diferente do reino do *rei* (*basiléus*), que é o termo usado na já mencionada sentença que fecha o capítulo terceiro, “*Aísthesis dê hemîm ángelos, basiléus dê pròs hemâs ekeînos.*”<sup>12</sup> A autonomia da razão permite decidir sobre si, já a autonomia do Intellecto comanda, além do mundo inteligível, também, a própria razão que dele depende.

Com a apresentação do modo como o conhecimento funciona na alma, a qual recebe informações de dois lados, fica claro que a razão discursiva não é capaz de voltar-se exclusivamente sobre si mesma e que é tributária da exterioridade. A dupla dependência (da sensibilidade e do Intellecto) impede a faculdade reflexiva *daquilo que somos*, e o movimento reflexivo é condição do conhecimento de si: parece possível concluir, portanto, que a razão não é capaz do autoconhecimento. Contudo, para ter certeza, é preciso esclarecer como o

---

<sup>12</sup> “*A sensibilidade é nossa mensageira, mas o Intellecto é para nós um rei*”.

conhecimento da alma difere do Intelecto e definir o que é “o si conhecer a si mesmo”, ou seja, o que é o verdadeiro autoconhecimento.

O Intelecto não pertence à Alma, ele é diferente e mais elevado que a parte racional. Nós nos colocamos de acordo com o Intelecto, ao raciocinar, mas o Intelecto permanece separado, independente, apenas *iluminando*, por sua própria natureza, a Alma. Esse alinhamento da alma com o Intelecto é inconsciente e caracteriza um tipo de uso do Intelecto. Há, porém, outro modo de usar o Intelecto, o qual pode nos elevar até ele, justamente a conscientização daquele processo inconsciente. Portanto, o Intelecto é nosso com intermitência: é nosso, quando estamos conscientes dele, e não é nosso, quando não estamos conscientes dele. Essa intermitência sugere que, embora o Intelecto esteja separado, há um sujeito que permanece na sucessão dessas experiências. No capítulo seguinte, Plotino vai falar sobre essas duas maneiras de estarmos de acordo com o Intelecto e de como estamos sempre vulneráveis à sensibilidade da qual temos que nos libertar para ultrapassar a *discursividade* e para que o Intelecto seja realmente nosso; o Intelecto está separado em sua organização própria e temos de nos elevar até ele.

Plotino está sempre tentando ressaltar que é próprio do conhecimento sensível e do racional observar o que é exterior, e que a razão não lida diretamente com aquilo que conhece. Naturalmente, perceber a sensibilidade como mensageira e perceber a distância entre a razão e seus objetos de conhecimento põem em questão a veracidade do conhecimento racional. Ainda assim, uma vez que as impressões que a sensibilidade transmite são também “formas” captadas nas qualidades sensíveis, tratando-se, portanto, de uma mensagem inteligível derivada, pode-se perceber uma continuidade na direção do verdadeiro inteligível, ao modo do método platônico que, ao ultrapassar as belezas sensíveis, chega à beleza inteligível. E a alma, sendo o princípio racional desse objeto sensível que é o *ser-humano*, configura, com o Intelecto, dois planos ontológicos entre os quais há certa continuidade, um prolongamento. Por isso, a sensibilidade pode ser um ponto de partida para a ascensão dialética da alma humana, como será mencionado no capítulo nono.

## 2ª. questão: A filosofia como prática transformadora (cap. IV)

### 4, 1- 32: Dois modos de conformidade ao Intellecto

O Intellecto é o *nosso rei*, mas *nós também reinamos*. O capítulo quarto inicia com “*Basileúomen dè kai hemeîs*”<sup>13</sup>, isto é, podemos ir além disto que somos e nos tornar melhores. Como ressalta Ham (2000:122), a mudança para a forma verbal *basileúomen* é significativa. Não somos reis (*basileús*), mas podemos reinar: não é possível haver identidade entre a alma e o Intellecto, mas pode haver uma identificação. Há um *sujeito* que conhece pela razão, mas pode elevar-se e ser sujeito também dos atos do Intellecto, num processo em que leva consigo a razão discursiva, a melhor parte da alma, que se incumbirá de comunicar o que lá viu ao restante da alma. Há um convite à transformação na afirmação de que também *reinamos*, pois só poderemos *reinar*, se nos colocarmos de acordo com o Intellecto de uma maneira especial.

Portanto, há dois estágios de conformidade ao Intellecto que resultam, para o ser humano, em dois tipos de conhecimento: (a) um que usa a razão e, inconscientemente, segue os traços do Intellecto na alma, ou seja, ele não tem necessidade de compreender seu princípio para ser eficaz; (b) outro, no qual nos apoderamos do Intellecto e, através da experiência interior da sua presença, conhecemos, ao mesmo tempo, a nós mesmos e a tudo o mais.

No primeiro modo de conformidade, no uso da razão e não do Intellecto, pode haver um tipo secundário de conhecimento de si. Apesar do caráter prático da razão, que está sempre com a atenção voltada para o exterior, para as outras coisas, ela pode voltar-se para o interior e refletir sobre o seu modo de funcionamento, se a alma se liberar da lida com as coisas externas. O homem pode, com a razão, conhecer a natureza da razão e saber como funciona o raciocínio, que ele acontece por regras que a alma tem do Intellecto, e saber que o Intellecto é melhor que a razão, porque não investiga, mas possui integralmente o que conhece. A razão pode refletir sobre os traços do Intellecto que tem em si para compreender o que eles representam, o que está além deles. Para conhecer-se, a razão tem de fazer um uso diferente das formas racionais e dos traços de inteligíveis, os *lógoi* e os conceitos. Ao invés de com eles julgar outras coisas, externas, deve interrogar sobre a natureza dessas impressões: o que é a Justiça, o que é o Homem? Compreendê-las é compreender a estrutura e a constituição da razão, é compreender-nos, já que “é isso que somos”. Ao mesmo tempo, ela descobrirá algo além dela, pois suas idéias são imagens dos inteligíveis e compreendê-las como imagens faz

---

<sup>13</sup> *Nós também reinamos.*

com que a razão também se perceba como imagem do Intelecto, e isso já supõe certa visão do Intelecto.

Esse modo secundário de autoconhecimento é, portanto, construído; é apenas o modo como a razão pode perceber o Intelecto, através daquelas marcas dele que contém em si, reconhecendo que tais marcas a tornam uma imagem de algo melhor. Essa é a maneira como a razão discursiva pode conhecer o seu próprio modo de operação, e esse conhecer inclui a percepção do princípio que a faz raciocinar. Inclui, portanto, o conhecimento que a razão é capaz de ter a respeito do Intelecto. A razão discursiva conhece o Intelecto pelos efeitos discursivos que são suscitados nela por aquele, e percebe que seu próprio modo de operar é investigativo e zetético e que, em certo sentido, é deficiente. Dessa percepção poderá surgir, então, a aspiração pelo tipo de conhecimento não-zetético, um conhecimento que é também posse, o conhecimento noético, que é conhecimento de si.

O segundo modo de conformidade ao Intelecto resulta no autoconhecimento verdadeiro e caracteriza-se pela identificação da alma com o Intelecto; corresponde à experiência da presença do Intelecto em ato, sem distanciamento, sem a mediação de *traços*. Nele, embora a razão discursiva tenha sido *alada* ao Intelecto, não é ela que opera. Quando, no capítulo terceiro, Plotino diz que “*o Intelecto é nosso, quando o usamos*”, esse *uso* não se refere ao simples exercício da razão discursiva, mas à operação do Intelecto. Para realizar o autoconhecimento, então, o homem tem de se tornar duplo: um que conhece a natureza dos raciocínios que pertencem à Alma, e outro, superior, que conhece através do Intelecto, porque se tornou Intelecto. É como Intelecto que o homem conhece a si mesmo. Esse segundo estágio de conformidade, portanto, caracteriza uma mudança de estado de consciência que faz ultrapassar a vida racional da alma encarnada num corpo e eleva ao nível ontológico do Intelecto. Tem de haver um esforço inicial, que é da alma, porém, já aqui na mística do Intelecto, tem de haver um abandono para que se consiga a superação: abandono de tudo que, no mundo sensível, nos causa apego ou repulsa, e também, abandono do pensamento discursivo. Trata-se de passar à coincidência que há no Intelecto entre sujeito e objeto de conhecimento, e de alcançar a consciência do sujeito que é seu próprio objeto, numa reflexividade perfeita, sem distanciamento. “*Olhar o Intelecto com o Intelecto*” (4,30-32) não representa uma simples visão de um objeto, mas a visão do ato de conhecimento de si do Intelecto, no qual essa coincidência acontece. Esse *olhar* é de fato o *noeîn*, *conhecer* no sentido próprio.

Desse modo, conhecer a *si* mesmo (Intelecto) é conhecer algo diferente de *si* (razão), algo que só faz parte de sua estrutura como um traço.



### 3ª. Questão: O verdadeiro Autoconhecimento, a identidade entre Intelecto, intelectção, e inteligível (cap. V a VIII)

#### 5,1 a 5,50 : Uni-multiplicidade, um todo internamente diferenciado

O capítulo quinto é o ponto central da primeira parte do tratado e é imprescindível analisá-lo com profundidade. Neste capítulo Plotino define as condições às quais o pensamento deve se submeter para assegurar a possibilidade da verdade, e enfrenta a circularidade do sujeito que quer refletir sobre si mesmo, mas cai no erro de ver-se como outro. Para tentar mostrar que a intelectção (*nóesis*) pode salvaguardar o que nenhuma *logia* pode, e que o verdadeiro conhecimento é o modo como o Intelecto conhece a si mesmo, demonstra a identidade entre Intelecto e inteligível, como também entre o Intelecto e seu ato, a intelectção. Essa identidade Intelecto/intelectção/inteligível garante que o conhecimento que o Intelecto tem do inteligível é conhecimento de si, e, uma vez que o inteligível é o próprio ente, garante a verdade, e segue-se outra coincidência: a do Intelecto primeiro com o Ente primeiro.

Tratar do autoconhecimento do Intelecto é tratar da identidade Intelecto/intelectção/inteligível, uma noção paradoxal. Para falar dela, Plotino inicia reiterando a diferença que há entre ter impressões de algo estranho na contemplação (como na razão) e ter a própria coisa. É a diferença entre *possuir* de modo epistêmico (apenas uma impressão no pensamento) e possuir de modo ôntico (o ente inteligível, real). Possuir uma impressão, que é diferente da coisa em si, não é possuir a verdade. No Intelecto, a posse gnosiológica dos entes se identifica perfeitamente com a posse ôntica deles. Por isso, Plotino diz: “*A verdade não deve ser a verdade de algo mais, deve ser o que diz*” (5,25-26)<sup>14</sup>. A realidade inteligível, enquanto verdade última, pode apenas desvelar-se; seu modo de dizer a si mesma é mostrar-se, e a falsidade ali não tem lugar. Enquanto isso, para a razão, a verdade e a falsidade estarão sempre na correspondência entre o discurso e o real. O Intelecto não pode errar, pois aí seria uma Inteligência não-inteligente (*anoetaínon*). O Intelecto conhece sempre e não esquece nada, não é ambíguo, não depende de demonstrações, seu conhecimento é auto-evidente. Quanto aos objetos da sensibilidade, não há segurança para saber se sua aparente existência está nas realidades subjacentes ou no modo em que os órgãos dos sentidos são afetados, e eles necessitam do Intelecto ou da razão discursiva para fazer julgamentos sobre eles; e mesmo

<sup>14</sup> *Tèn ára alétheian oukh hetérou eínai deí, all’ hò légei, toúto kai eínai.*

que se concorde que essa existência aparente está nas realidades sensíveis que a sensibilidade conhece, aquilo que ela apanha é uma imagem da coisa e ela não apreende a coisa em si (*autò tò prâgma*) (V.5[32]1.19) a qual permanece fora. Se o Intelecto conhecesse os inteligíveis como diferentes de si, os atos do Intelecto seriam impressões que viriam de fora, como impactos, e a intelecção seria do que é externo, como é a sensibilidade. Conforme Armstrong aponta em nota, Plotino, corroborando a sua noção de que a razão discursiva *recebe* suas informações de fora, parece associar o verbo *dékhomai*, que significa “receber”, à *dóksa*, “opinião”, que seria, então, “aquilo que é recebido”. “*Hóti paradekhoméne kai dià toûto dóksa oûsa állo paradékhetai állou óntos ekeinou, eks oû toûto hò paradékhetai ékhei*”<sup>15</sup>.

Como já mencionamos nos comentários ao capítulo primeiro, Plotino parece estar respondendo, em sua tentativa de demonstrar a verdade e o conhecimento em geral, à crítica cética, principalmente de Sexto Empírico. A crítica repousa sobre o fato de que no autoconhecimento por partes há uma separação, um limite, impossível de superar. Por outro lado, se sugerirmos o conhecimento “do todo pelo todo”, o cético o recusará considerando que, se o Intelecto é todo inteiro conhecedor, não resta nada a conhecer. Inicialmente, Plotino acompanha a crítica cética, afirmando que, no caso do conhecimento de uma parte por outra parte, as duas coisas estarão separadas e não é isso o autoconhecimento verdadeiro que ele busca. Ao ver o objeto contemplado, o conhecedor não veria o sujeito que contempla e, assim, não se conheceria inteiramente. Portanto, Plotino precisa do seu novo modelo, caracterizado pelo que é *diferenciado*, ou *complexo*, mas não é *composto*: não se pode pensar em Intelecto e inteligível como partes justapostas, se quisermos encontrar o conhecimento de si. Temos que pensar *sujeito*, *objeto* e *ato*, de outro modo: *solidariamente*, sugere Ham (2000:132). Poderíamos dizer que o *todo* que é o Intelecto é um ato tal que, ao *ser*, o Intelecto exerce o *noeîn*, o que, por um lado, implica um *sujeito inteligente* e, por outro, um *objeto inteligido*, os quais são diferentes aspectos de uma mesma e única realidade. Não há uma justaposição de partes, apenas uma diferenciação interna no primeiro princípio intelectual. É importante compreender que a essência do Intelecto reside no ato da intelecção, uma compreensão direta e intuitiva dos inteligíveis: a intelecção mantém a unidade desse *ente-uno* porque o *noeîn* não é um simples pensar, mas faz com que o Intelecto, nesse ato, seja os inteligíveis.

O Intelecto é o ente inteligível tomado com todos os seus concomitantes – tanto os gêneros supremos como as espécies e os particulares; é, realmente, a totalidade e, potencialmente, cada membro isolado. Por outro lado, cada membro é, realmente, o que é em

---

<sup>15</sup> V.5[32]1.62-66 – “Opinião é opinião porque recebe, e aquilo que ela recebe é diferente daquilo de que recebe”.

sua individualidade e, potencialmente, a totalidade, pois, segundo Plotino, ser um inteligível é ser o que é predicado dele, isto é, sua essência. Desse modo, o gênero existe inteiro em cada particular do qual é gênero. Portanto, o ente inteligível é unidade-com-pluralidade e isto transparece em todas as espécies. O complexo de todos os inteligíveis, assim combinado, é o Intelecto, a Hipóstase que mantém toda a existência em si. Percebe-se, assim, um entrelaçamento e uma interdependência, que envolvem os gêneros primários e caracterizam a uni-totalidade do Intelecto, de modo que *“Todas as coisas estão juntas lá, e ainda assim, estão separadas (V.9[5]6,3-4)*. Cada uma é um poder especial, mas o Intelecto todo as abarca como o gênero abarca as espécies e o todo as partes. Como numa semente, todas as partes estão indistintas no todo. A noética plotiniana depende da “unidade na multiplicidade” que há no Intelecto.

Há outra passagem que nos ajuda a compreender a identidade dos inteligíveis entre si e a capacidade do Intelecto de abarcar o todo inteligível de um só golpe: *“... o geômetra em sua análise mostra que um teorema contém todos os teoremas anteriores pelos quais a análise foi feita e os teoremas posteriores nascem dele” (V.1[10]11,12)*. Ao demonstrar um teorema, passamos de um conhecimento a outro, porque estamos no tempo. O Intelecto não está no tempo e é, simultaneamente, todo o seu conteúdo inteligível. Se pudéssemos ter presentes, simultaneamente, todos os teoremas que um teorema contém, teríamos uma noção do que é o Intelecto. Por isso, para conceber o autoconhecimento, ou a verdadeira autoconsciência, teríamos de “retornar a nós mesmos”, passar da razão ao Intelecto, tornar-nos Intelecto. Ao usar a analogia com os teoremas, temos que salientar que os inteligíveis não são como *premissas, axiomas* ou *expressões*, pois, nesse caso, apenas diriam algo sobre outras coisas e não seriam as próprias coisas.

A identidade Intelecto/inteligível já havia sido apresentada por Aristóteles, mas Plotino não a reprisa simplesmente, e Ham considera que ele se fundamenta, também aqui, mais na ontologia platônica. No *De Anima*, existe identidade entre o pensar e o objeto do pensamento no ato da intelecção: *“O conhecimento ativamente operativo é idêntico ao seu objeto respectivo” (431 a 1)*. O pensamento é sempre de realidades separadas da matéria e, obviamente, o objeto com o qual o intelecto se identifica não é o objeto material, *“não é a pedra que está na alma, mas, antes, a sua forma” (431 b 29)*. É com a forma que se encontra na alma que o intelecto se identifica, quando o pensar está efetivamente em ato. Michael Frede (1996:378) considera que o intelecto passivo (*noûs pathetikós*), em Aristóteles, não é nada mais que a capacidade humana comum de pensar. O ato da apreensão é atribuído ao intelecto passivo, mas é o intelecto ativo (*noûs poietikós*) que faz com que o objeto se torne

seu objeto (do intelecto passivo) ao conhecê-lo. O intelecto passivo é apenas potencialmente idêntico ao seu objeto, e se torna efetivamente seu objeto somente ao conhecê-lo. No que se refere ao Intelecto cósmico, a identidade imaterial entre aquele que pensa e o objeto do pensamento é mais efetiva: “*O intelecto divino pensa-se a si mesmo (já que ele é a mais excelente das coisas): e seu pensamento é pensamento de pensamento*” (Metafísica 1074 b 34). [...] “*Uma vez que pensamento e objeto de pensamento não são diferentes, no caso de coisas que não têm matéria, o pensamento divino e seu objeto serão o mesmo, isto é, o pensamento será um com o objeto de seu pensamento*” (1075 a 3).

Podemos perceber certa correspondência entre essas noções e a filosofia de Plotino: (1) o Intelecto divino ou primeiro motor corresponderia à hipóstase Intelecto; (2) ao Intelecto ativo corresponderia o Intelecto enquanto capacidade (ou nível de consciência) passível de ser alcançada pela alma humana; e (3) ao Intelecto passivo corresponderia a razão discursiva, própria da alma. Enfim, Plotino encontra apoio no texto aristotélico; porém, ele aborda essa identidade com mais ênfase e, para provar que existe “verdade” e conhecimento de si, ele faz com que a alma possa identificar-se ao Intelecto, possa viver a identidade entre “*o pensamento divino e seu objeto*” (1075 a 3, acima). Só com a efetivação dessa ascese Plotino encontra a verdade e o conhecimento de si. Enquanto a noética aristotélica, no *De Anima*, deduz a identidade Intelecto/inteligível de condições de conhecimento que são válidas também para a sensibilidade e para o pensamento em geral (Ham, 2000:137), para Plotino, é porque o Intelecto é ontologicamente idêntico ao primeiro Ente que o Intelecto é idêntico ao inteligível.

Para Plotino, além da identidade entre o Intelecto e o inteligível, é necessária a identidade entre o inteligido (*noetón* enquanto captado) e o ente (*noetón* enquanto visado); ou seja, o que é percebido pelo Intelecto não é uma impressão, diferente do ente visado; ao contrário do ente empírico, no Intelecto o ente é totalmente inteligível e não há necessidade de uma tradução em forma de *impressão* para que ele seja assimilado pelo Intelecto. Assim, Intelecto e inteligível são o mesmo e isso faz do inteligível, a essência primeira, uma *enérgeia* (5,33). *En-ergeia* é o estado de encontrar-se em ação, é funcionamento de uma capacidade (*dynamis*), sua atualização (Peters, 1974:73). Ham traduz aqui o termo, simplesmente, por *acte*, ato em francês, mas Armstrong traduz por *active actuality* (atualidade ativa), numa tentativa de mostrar que o inteligível (*noetón*) não está apenas “em ato”, mas é também ativo. Ele é atualizado pela *nóesis*, mas é, também, um Intelecto, não apenas inteligido, mas também inteligente. Portanto, ele é atualizado por sua própria nóesis, ele atualiza a si mesmo. Em seu quinto tratado, Plotino já havia escrito que “*cada Idéia individual não é diferente da*

*Inteligência, cada uma é Intellecto...*” (V.9[5] 8,3)<sup>16</sup>, isto é, cada Idéia tem de ser um Intellecto, para que elas possam se inteligir mutuamente e estejam presentes umas às outras. Narbonne (1988:99) compara o Intellecto a um tipo de estrutura espelhada que se fecha sobre si mesma e se reflete infinitamente em suas múltiplas faces.

O Intellecto, sendo o primeiro ente atualizado é, necessariamente, a essência primeira, e, assim, o primeiro inteligível (5,36); e, sendo a essência primeira, não pode ser inicialmente potencial e se atualizar por meio de uma atividade separada dele (porque aí a sua essência seria potencial). Ele é o primeiro ato, e sua ação, a *intelecção*, é sua essência. Cada intelecto/inteligível atualiza-se por sua própria *intelecção* de si e se torna inteligido<sup>17</sup>. Essa capacidade (potencialidade) que é capaz de conduzir-se ao ato é de fato perfeita, como Proclo explica na Proposição 78 de *Elementos da Teologia* (Narbonne, 1988:113). Através de suas próprias atividades, ela torna as outras coisas perfeitas; a outra potência, que necessita uma atualidade já pré-existente, é imperfeita, porque tem necessidade da perfeição que reside em outro ser para, participando dele, tornar-se perfeita. Essa potência que Proclo chama “perfeita” é aquela que, conduzindo ela mesma à atualidade, já é correlata de uma atualidade e é, em si mesma, ato. Diferente da potência passiva, ela é um “poder” de produzir que Plotino designa “vida”. A identidade do Intellecto com a *intelecção* e o inteligível decorre do movimento autônomo de sua potência indefinida para o ato que faz surgir nele as formas. Potência e ato são dois modos de pensar as realidades no inteligível, a presença possível da forma e a forma viva e realizada, em exercício, na *intelecção*<sup>18</sup>.

Ao finalizar o capítulo quinto, o filósofo conclui que o autopensamento existe, é a *intelecção*, pois, ao ver os inteligíveis, o Intellecto vê a si mesmo, e ao ver a si mesmo está em ato; assim, ele é sua atualidade. Intellecto e *intelecção* são a mesma coisa: o Intellecto pensa com o Todo de si, não com uma parte pensando outra. As coisas no Intellecto estão todas “em ato” e, além disso, são *ato*. Por nossa maneira de as conhecer é que separamos o *ato* (*intelecção*) da coisa *em ato* (inteligível).

<sup>16</sup> *Oukh hetéra tou nou hekáste idéa, all'hekáste nouís.*

<sup>17</sup> Ver o capítulo doze do tratado e os respectivos comentários.

<sup>18</sup> Dissemos que o Intellecto, para Plotino, sendo a essência primeira, não pode ser inicialmente potencial e se atualizar por meio de uma atividade separada dele. No entanto, ele passa da potência ao ato, com a ressalva de que o faz por si próprio, sem depender de outra atividade separada dele. Alguns esclarecimentos são necessários aqui: (a) *dynamis pánton*, a potência de tudo que como poder de produzir torna-se *enérgeia*, é uma noção que Plotino abordará no capítulo quinze do presente tratado e será atribuída ao Uno, não ao Intellecto. Esse poder do Uno, porém, é posto em funcionamento e se atualiza no Intellecto; (b) sendo a essência primeira, o Intellecto não pode ser inicialmente potencial e se atualizar por meio de uma atividade separada dele, mas o *nouís* tem uma fase pré-noética, como o múltiplo indeterminado que primeiro emanou do Uno, portanto, anterior a essências determinadas, que recebe a potência do Uno e, quando a atualiza, torna-se efetivamente o Intellecto e o conjunto de inteligíveis. Na continuidade do tratado essas questões ficarão mais claras.

### 6,01 – 6,44: A oposição entre necessidade e persuasão

O capítulo sexto trata da oposição entre necessidade e persuasão. A objeção cética à possibilidade do autoconhecimento já foi respondida, e o capítulo inicia com a afirmação de que “*o argumento demonstrou que o autopensamento no sentido próprio e primário é algo que existe*”: é o conhecimento do Intelecto. Enquanto isso, o conhecimento da alma é derivado, exatamente como a alma deriva do Intelecto. O tipo de relação que há entre a necessidade e a persuasão é o mesmo que há entre o Intelecto e a alma: uma relação entre arquétipo e imagem. Porém, (6,8-9) ainda que tenha demonstrado que o autopensamento existe, Plotino reconhece que seu discurso pode não comportar persuasão e, nesse caso, não seria digno de confiança para a alma. O termo grego para a forma verbal “demonstrou” é *apedeiksen*, donde vem “apodíctico”, demonstra algo necessário, mas não persuade. O autoconhecimento é necessário ou compulsivo no Intelecto, porque é de sua própria definição. Porém, para que a alma deseje elevar-se ao Intelecto, ela tem de ser persuadida. Plotino se dá conta de que a necessidade experimentada no Intelecto se perde, naturalmente, na passagem para o discurso; ele percebe que, para que seu texto, que se dirige a almas particulares, não fracasse, pois traz para a razão coisas que a ultrapassam, a linguagem apodíctica tem de ser desdobrada e tem de ser psicologicamente traduzida na persuasão. Quando o ser humano está consciente a partir do Intelecto, isto é, está em comunhão com sua natureza intelectual, é mantido no ato da intelecção, pensa e vê reunindo todas as coisas em uma e, dispensando a força persuasiva, pensa com necessidade, isto é, apenas observa a verdade e é a verdade. Essa experiência da consciência, a partir do Intelecto, que o filósofo diz ter tido (6,10-20), é um testemunho de que o ser humano é capaz do ato do Intelecto; porém, quando o praticante retorna para a razão discursiva e está consciente a partir dela – Plotino reconhece –, ele se torna inquieto e passa a duvidar, busca persuasão, porque não vê mais o todo inteligível, apenas sua imagem.

Portanto, pensar (*noeîn*) é mais propriamente pensar no *noûs*, isto é, é mais propriamente *noeîn* no Intelecto, é, de fato, entender. O pensar da alma é como uma representação do verdadeiro pensamento do Intelecto. Ainda assim, a alma poderá experimentar, de acordo com a sua capacidade, uma aproximação do conhecimento de si do Intelecto, se ela se perceber como pertencente ao Intelecto e dependente dele. Para o Intelecto basta a introversão, pois o princípio intelectual e a ação intelectual são uma só coisa. Porém, o conhecimento de si dianoético não é aquele no qual o conhecedor é o conhecido, ele acontece

num composto em que uma parte conhece outra. É apenas desse modo que a razão discursiva conhece sua origem e sua essência: o Intelecto.

Diante da necessidade de persuasão da alma, Plotino conclui que é preciso mostrar-lhe, refletida nela, uma imagem desse conhecimento de si do Intelecto, mostrar-lhe como o Intelecto exerce sua autovisão. Trata-se de ensinar a faculdade discursiva a se observar como imagem do Intelecto, a ver que sua capacidade de conhecer é um reflexo do ato de conhecimento de si do Intelecto. O sucesso da persuasão depende de se colocar o caráter derivado do conhecimento da alma em relação com a natureza do conhecimento de si do Intelecto. Mostrar que o conhecimento da alma é uma imagem do que ocorre no seu arquétipo a leva na direção do perfeito conhecimento de si. A percepção da falta de coincidência entre o sujeito e o objeto, coincidência que há no Intelecto, incitará a alma a esforçar-se para abolir a distância entre o arquétipo que ela visou e ela mesma.

Enfim, a razão discursiva pode ter um tipo de conhecimento de si, mas não tem o verdadeiro autoconhecimento, porque não se torna o que afirma, e porque ela tem de raciocinar para conhecer as coisas que vê. O que a alma visa é sempre, inicialmente, algo diferente de si e exterior, e, mesmo que, no final, como por acidente, ela encontre a si mesma em seu visar, esse conhecimento de si da faculdade dianoética será tributário de um objeto externo e só será conseguido com intermitência, pois a alma está separada de seu ato na mesma medida em que está separada de seus objetos. No final do capítulo, Intelecto e razão discursiva se mostram complementares, e a razão discursiva é chamada de intelecto prático; o Intelecto puro, que não tem nenhuma atividade prática, necessariamente conhece a si mesmo porque sua essência é inteligência, e esta não está voltada para fora. Portanto, o Intelecto puro não tem nenhum desejo por algo que lhe esteja ausente, e a negação de qualquer desejo exclui toda atividade prática; sua vida não pode ser nada mais do que esse autoconhecimento.

### **7,1 - 8,43: A Identidade entre Ato e Repouso e a Concepção não-Ingênua do Inteligível.**

No capítulo sétimo o filósofo mostra o lugar e a atividade do Intelecto relativamente à alma, que é seu produto, e relativamente a um Deus que o transcende, o Absoluto ou Uno; mostra, também, que não há contradição entre a extrema interiorização da atividade do Intelecto e sua relação, por um lado, com o Uno, e por outro, com a alma que ele engendra.

O capítulo sexto deixou claro que o Intelecto está livre de toda atividade prática, mas termina com mais uma pergunta que pretende mostrar que o autoconhecimento no Intelecto é necessário: *“O que poderia ser sua vida, estando livre de atividade prática e no Intelecto, [além de conhecer a si mesmo]?”* Plotino responde que poderia ser a contemplação do deus, o

Uno, primeiro princípio plotiniano, simples e absoluto, cujo conceito será amplamente discutido em capítulos posteriores. Plotino adianta alguns aspectos a esse respeito, porque, como veremos depois, a contemplação que o Intelecto tem de si mesmo acontece, quando ele tenta contemplar o Uno e não consegue apreendê-lo em sua simplicidade. Assim, o conhecimento de si do Intelecto, embora mantenha um alto grau de unidade em relação ao conhecimento dianoético da alma, é em si um fracionamento, que ocorre, quando se tenta conhecer a unidade absoluta do Uno. Por isso, diz ele, agora, que admitir que o Intelecto conhece o deus é admitir seu autoconhecimento, pois, ao se conhecer, conhece o que recebeu do deus. “... o conhecimento de Deus não ocultará o conhecimento de si...” e “... o Intelecto se reencontrará no conhecimento de seu princípio...” (Ham, 2000:154). Sendo o deus a potência de todas as coisas e o Intelecto todas as suas manifestações, ao conhecê-lo, o Intelecto conhece a si mesmo em germe, sua própria raiz.

Além do autoconhecimento, o que resta no Intelecto é seu repouso. Mas, esse repouso do Intelecto não é inação, é um ato, é a sua permanência na atividade que lhe é própria. O termo grego para repouso é aqui *hesukhía* e significa repouso com relação ao que é externo ao Intelecto e não pode ser confundido com *stásis*, o repouso que é a estabilidade dos gêneros do ser, do *Sofista*, pois o ser do Intelecto e seu repouso são atividade autodirecionada. Plotino rejeita a sugestão de que o repouso do Intelecto (7,9-10) seja aquele estado em que o Intelecto não tem visão clara do deus, estado em que faltam os limites e a definição. Esse estado seria não-intelectual (*anoetaínon*) e, embora seja um tipo de repouso, tem sentido oposto, um estar fora do intelecto, ou melhor, um retorno à primeira fase do Intelecto, a fase pré-intelectual da qual falaremos no capítulo onze.

Ham (2000:156-157) ressalta a análise sintática de algumas expressões do texto grego que ilustram essa coincidência de ato e repouso. Em 7,18-20 lemos: “*O ser do Intelecto, portanto, é atividade e não há nada para o que esta atividade está dirigida (kai oudén, pròs hò he enérgeia); portanto, ele está autodirecionado (pròs autô ára)*. O primeiro uso da preposição *pròs* é seguido de acusativo e sugere uma tendência na direção de algo, que é negada pelo *oudén*. O segundo uso da preposição *pròs* é seguido de dativo e sugere uma presença para si mesmo, um estar junto de si, e a relação dá-se com alteridade na identidade. Em seguida, em 7,21-22, vemos a expressão *tô eis autòn en heautô* (*dirigido a si mesmo em si mesmo*), que sugere novamente não haver qualquer dispersão do Intelecto para o exterior. O repouso do Intelecto não é um *êxtase*, pois não se trata de um *estar fora* do Intelecto, como o que constitui a união mística com o Uno (VI.9[9]), é, ao contrário, uma interiorização que não abala sua fecundidade e, quanto mais ele é conhecimento de si, mais ele produz outra coisa



que é imitação de sua atividade interna. Ou seja, apesar de não haver qualquer tendência do Intelecto para o exterior, em sua atividade primária, sua própria interiorização gera uma tendência para fora, um processo no qual, na medida da exteriorização, há uma mudança de qualidade, de natureza. Assim como o fogo tem uma atividade autodirigida sendo o fogo, mas posteriormente tem uma atividade que flui dele e que é capaz de produzir efeito em outras coisas, assim também o que emana do Intelecto, emana daquela atividade que lhe é própria, e produz outra atividade similar, intelectual também: a atividade dianoética da Alma.

A Alma, por sua vez, tem uma parte interna, dirigida ao Intelecto, e uma voltada para o exterior, que age e produz as formas do mundo sensível que são como intelecções levadas a cabo na prática, de modo que todas as coisas são traços, ou imagens, do Intelecto e de intelecção. A Alma é o *lógos* do Intelecto, é sua expressão (V.1[10]6,45-46), não apenas na *palavra*, na *discursividade* ou na *razão*, mas também no *lógos* como “ordem”, como “razão seminal” que expressa, desdobra e manifesta o inteligível no sensível. É por ser uma exteriorização do inteligível que a Alma é uma imagem do Intelecto. Ao produzir as coisas, por intermédio das razões seminais, a Alma informa a multiplicidade dando-lhe determinações específicas. As realidades posteriores ao Intelecto se diferenciam na aparência, mas estão conectadas ao primeiro ato de conhecimento de si do Intelecto por uma relação de imagem e arquétipo, numa gradação descendente que leva primeiro à ação prática da Alma, que é racional, e depois, à sua ação produtiva das coisas sensíveis.

Ao iniciar o capítulo oitavo, Plotino pergunta pela natureza do inteligível. Neste capítulo, ele usa o verbo *ver* (*horáo*) para falar da atividade do Intelecto, mas, naturalmente, usa o *ver* como se fala do “olho do Espírito”. O “ver intelectual” do Intelecto é diferente do “ver intelectual” da Alma, e diferente, também, do “ver sensível”. Já que a visão do Intelecto é visão de si, ele quer saber como conceber o inteligível que o Intelecto vê, para que se possa dizer que é a si mesmo que ele vê. Não se trata de mais um objeto igual a tantos que o ser humano está habituado a ver. Ao nos propormos a conceber o objeto inteligível, temos a tendência de imaginá-lo com uma aparência sensível; porém, o objeto inteligível não é visível em si, separadamente: ele depende da capacidade visual peculiar ao próprio Intelecto, capacidade que permite ao Intelecto auto-engendrar-se ao constituir os inteligíveis. O Intelecto não vê cores ou figuras em corpos.

Para nos ajudar a conceber um inteligível ou a melhorar a concepção ingênua que porventura dele tenhamos, Plotino usa a comparação com a luz. Embora sejam como uma luz que vê outra luz, Intelecto e inteligível estão superpostos e são identificados a uma mesma luz. Na visão inteligível não há distância, nem a mediação de uma luz externa como

intermediária. A luz do Intelecto não está separada da luz do inteligível. Como diz Ham, “*a visibilidade do inteligível é apenas a visão do Intelecto na autotransparência*” (2000:167).

Embora sejam apenas imagens dos verdadeiros princípios que são os inteligíveis do Intelecto, os princípios racionais (*lógoi*) da Alma também são invisíveis. Quando estão numa semente para formar cores e figuras, não são em si cores e figuras. Os *lógoi* não têm existência separada; existem apenas nos objetos sensíveis. Portanto, a alma individual vê apenas essas imagens de inteligíveis que existem num meio que não é nem o Intelecto nem a Alma, ela não vê a si mesma, vê essas imagens que têm seu fim (*télos*) em outra coisa, ou seja, se atualizam nas coisas sensíveis. No mundo sensível, só é possível ver, graças à luz que é emitida sobre os objetos. No Inteligível, uma luz vê outra luz, a visão é auto-suficiente, porque o que ela vê é o que ela é. Enquanto isso, a Alma é uma imagem que procede dessa luz que, brilhando sobre a Alma, a ilumina e a torna inteligente, dando-lhe algo além da sensibilidade e da geração: a razão, visão do que é invisível.

Uma vez que a Alma recebe a vida inteligente como um traço da vida do Intelecto, ela não é fundamentalmente diferente da luz do conhecimento de si, a qual é apenas mais bela, mais intensa, mais clara. Por isso a Alma, que é simplesmente uma luz mais difusa, pode aproximar-se do Intelecto e da coincidência entre Intelecto e inteligível, pela capacidade de fazer uma conversão na direção de si mesma e recusar a dispersão. Ainda assim, a transcendência do Intelecto em relação à Alma não pode ser apagada. O traço de luz que há na Alma não é a própria luz do Intelecto e, assim, há motivo para que aspiremos a alcançar o conhecimento perfeito, onde o inteligível não pode ser inteligível sem ser Intelecto e o Intelecto não pode ser Intelecto sem ser inteligível.

Plotino escreveu inúmeras páginas sobre o Intelecto. Neste ponto (8,18-19)<sup>19</sup>, porém, diz que só o Intelecto poderia se pronunciar sobre essa unidade-múltipla, sobre essa identidade entre sujeito e objeto onde o *ver* e o *visto* coincidem. Com isso, podemos concluir que “*o inteligível é transparente para si mesmo, mas é opaco a todo conhecimento que não seja o autárquico conhecimento de si do Intelecto*” (Ham, 2000:170). Depois de todo incentivo que deu à alma particular, para que busque o conhecimento de si do Intelecto, e tendo tentado mostrar que isso é possível, ele quer mais uma vez deixar claro que uma completa transformação é necessária. E nos lembramos de quão mística é essa ascese e de quão rara é sua realização, a qual implica vir a ser como o Intelecto, a um só tempo, uno e múltiplo, idêntico e diferenciado, implica tornar-se mundo ao fazer coincidir sujeito e objeto.

---

<sup>19</sup> *Tís oûn autò ereî oíón estin; ho idón. noûs dè horâ – “Quem dirá, então, como ele é? Aquele que viu. E o Intelecto é quem vê”.*

## Retorno à 2ª. Questão: A filosofia como prática transformadora (cap. VIII e IX)

### 8,43-9,36: Como tornar-se Intellecto

O Intellecto é tal que apreende a si mesmo com mais clareza, mas nós (a razão discursiva) também o apreendemos, por intermédio dele, isto é, a luz do Intellecto é uma auto-visão por natureza, mas nós podemos usá-la como meio para ver. Essa inclinação da alma particular para o Intellecto a torna intelectual no sentido dianoético, e o exercício da razão também é um modo de conhecer o Intellecto, ainda que seja apenas através das impressões dos inteligíveis que são recebidas na razão.

Contudo, a ascese da alma para o Intellecto é possível e começa com raciocínios, já que é próprio da alma tirar conclusões sobre o Intellecto, partindo de si mesma em sua investigação através de silogismos. Diz Plotino: *Com raciocínios deste gênero, nossa alma também pode ser levada de volta para cima, para ele* (8,46). São raciocínios, mas voltados para aquilo que não pode ter sua natureza revelada por raciocínios. Eles têm de ser reiterados como em exercícios para que, numa fração de segundo, a alma se liberte da prisão do raciocínio e veja o inteligível. Talvez, além do que se contém no tratado Sobre a Dialética, outras explicações sobre procedimentos e exercícios para a ascese tenham permanecido no âmbito da doutrina não-escrita, esotérica. Contudo, para começar, a razão discursiva pode perguntar pelo Intellecto e, com isso, atendo-se a ele, ainda que de modo discursivo, ela coloca-se em posição para contemplá-lo, e abre espaço para que ele atue. Ainda assim, para que a Alma possa realmente dizer o que é o Intellecto, ela primeiro terá que estar no Intellecto, isto é, terá de trocar a predominância da razão discursiva pela predominância do Intellecto, mudando seu nível de consciência. Ela terá de fixar-se nas semelhanças que tem com o Intellecto e abandonar o discurso, deixando lugar para o Intellecto agir. Terá de abolir, de fato, as diferenças que a impedem de submergir na coincidência mística entre sujeito e objeto. Tanto para que possa conhecer-se como essa parte mais divina da alma, a razão, como para que possa conhecer a si mesma como Intellecto, deverá fazer uma assepsia: separar de si mesma o corpo, a sensibilidade, os desejos e paixões que a inclinam para o que é perecível. A *aphaíresis* (9,3-8) necessária não é apenas a abstração, através do pensamento, de coisas que estão incorporadas na matéria como se não estivessem, mas também, a via negativa teológica em que são negados o corpo e as partes inferiores da alma. A purificação necessária não é só intelectual, no sentido de se conseguir apreender a essência verdadeira das coisas, mas é também moral. É o leitor (9,4) que deve separar-se para manter-se puro e isolado na parte mais divina da alma.

Porém, não se trata simplesmente de manter-se nessa parte, na razão discursiva, pois esta também se engaja com as partes inferiores da alma, na vida empírica e moral. Trata-se de manter-se numa relação pura que a razão discursiva pode ter com o Intelecto. Nessa relação, o que resta na alma é apenas uma imagem do Intelecto preservando sua luz. Essa parte da alma pensa com pureza e é diferente daquela que forma opiniões; ela lembra, ao retornar, o que viu enquanto estava no Intelecto. Mas Plotino percebe a necessidade de salientar que, mesmo essa parte superior da alma está separada do Intelecto. Nesse estado puro, a razão discursiva pode contemplar os traços do Intelecto em si mesma, mas só será levada ao próprio Intelecto se, após haver começado com o esforço do raciocínio, ela mantiver seu direcionamento para aquele, contemplando-o. A presença do Intelecto só pode dar-se para a razão em momentos em que ela não se dispersa nas atividades inferiores.

Mas, esse modo puro de pensar não está imediatamente acessível, e, se não conseguimos alcançá-lo, temos que partir do ponto em que nos encontramos, apoiando-nos naquilo de que estamos conscientes, seja a formação de opiniões, a sensibilidade ou mesmo a alma que gera. A faculdade superior não desaparece na inferior e permanece acessível, ou seja, a alma racional pode conhecer o Intelecto que está por trás dos traços de inteligíveis, por trás das razões seminais. Assim, cada uma das faculdades da alma (racional, sensível, ou mesmo a vegetativa) acaba por concretizar uma prática do Intelecto e pode nos fazer retornar para aquele. Começando na alma opinativa, teríamos de purificá-la do que ela tem de arbitrário; começando na alma sensível, teríamos de observar as formas dispersas no mundo sensível sendo apanhadas apenas pela sensação, independentes das configurações racional-discursivas que lhes impomos para conhecê-las; começando na parte vegetativa, de observar que a produção da *physis* perpetua as formas nos gêneros e nas espécies. Portanto, mesmo nas coisas que lhe são exteriores, é possível para a razão discursiva alcançar, indiretamente, uma forma de conhecimento de si, já que tais coisas exteriores não são realidades completamente estranhas, elas procedem da mesma origem que a alma, do Intelecto. Para a razão, todo ato de conhecimento é, fundamentalmente, reconhecimento daquilo que lhe é aparentado, ao adaptar, por ajustamento ou superposição, o *lógos* (inteligível presente no objeto sensível) aos traços do Intelecto que tem em si: é adaptação de um reflexo do inteligível a outro reflexo do inteligível, de um reflexo do Ser a um reflexo do Intelecto. Aquilo que a alma capta nos objetos que visa é o que eles têm em comum com ela, é seu fundamento inteligível comum, é a intersecção dela mesma e de seus objetos, é o que ela encontra dela mesma nos objetos. Por isso, o conhecimento da faculdade discursiva é, indiretamente, um tipo de conhecimento de si.

#### 4ª. questão: O Uno como Realidade Subjacente ao Intelecto (cap. X e XI)

##### 10,1 a 11,16: O Princípio que Transcende o Autoconhecimento e a Gênese do Intelecto

A partir do capítulo décimo, que é também um ponto crucial do tratado, assim como foi o capítulo quinto, Plotino passa a demonstrar ser impossível que o Princípio Intelectual seja o Primeiro Princípio, pois a alteridade imanente e constitutiva do Intelecto anuncia uma alteridade transcendente e primordial do Intelecto, o Uno. O filósofo de Licópolis deixa de tratar do limite entre a razão e o Intelecto e passa a tratar do limite entre o Intelecto e o Uno. Ele chama atenção, agora, para a unidade do Uno absoluto, que não se compara com a unidade secundária da identidade entre Intelecto e inteligível. A primeira parte do capítulo onze apresentará a gênese do Intelecto a partir do Uno.

Os entes inteligíveis são os primeiros entes, por isso são princípios, e são, também, os produtores de tudo o que se segue (a realidade psicológica e a realidade sensível), por isso são causa. Porém, acima do inteligível há uma causa produtora não-ontológica, necessária. O autoconhecimento do Intelecto, considerado o conhecimento perfeito, agora se mostra deficiente, ao ser comparado ao Princípio Absoluto, devido à sua difração na multiplicidade, e passa a ser mostrado como o resultado de uma necessidade que não existe no que o antecede. A autonomia do Intelecto é secundária, porque, ainda que seu conhecimento de si unifique o sujeito e o objeto que estavam separados na alma, o Intelecto depende e necessita de um *outro*. Afinal, a visão de si, como foi estruturada por Plotino, no limite de sua interioridade, ainda é uma visão do outro. O pensamento do Intelecto é superior ao pensamento da razão discursiva, porque é *posse*, mas agora se mostra como uma necessidade de ver *aquele outro*, do qual o Intelecto depende. A enaltecida capacidade de ver do sujeito noético se transforma em sujeição: o Intelecto está sujeito a ver por ser incompleto. É necessário que haja um princípio anterior ao Intelecto porque sem a conjunção de dois a visão não é possível, e a *visão* e *aquele que vê* se atualizam como tais no ato que comporta também o objeto *visível*. Tanto na visão como na intelecção, o sujeito se relaciona com o objeto num modo que exige o estabelecimento da distância e dos limites dados pela alteridade. O Intelecto é “do outro”, é observador por necessidade (*kai eks anánkes horátikon*), e é observador “daquele” (*ekeinou*) (10,11-13). O “outro” é o único verdadeiro objeto do Intelecto.

A alteridade é condição de todo ato e, especialmente do pensar, o qual, ou se dirige a algo externo (10,18-19), como na razão discursiva e na sensibilidade, ou se dirige a si mesmo, como no caso do Intelecto, e, nesse caso, ele próprio é múltiplo (10,20-21). Há uma exigência

de orientação de todo ato a um objeto.<sup>20</sup> Em contrapartida, o absolutamente uno não tem nada para que dirigir sua atividade (10,17), pois na imobilidade não há pensamento (10,21-23). Um objeto que é percorrido pelo pensamento tem de ser múltiplo; se fosse simples, não daria margem ao *lógos*, não comportaria o discurso (10,32). O termo *lógos*, próprio da razão discursiva e do raciocínio (*tò logistikón*), aplicado ao Intelecto (10,30), tem a intenção de mostrar que a multiplicidade do objeto inteligível, que inclui em cada um seu gênero e sua espécie, dá margem a uma multiplicidade ainda maior no discurso, e de mostrar, também, que o inteligível é diferente daquele (10,33) que, *sem partes*, não permite as articulações da linguagem e do pensamento. E não só o objeto inteligível tem de ser múltiplo, também o sujeito é um “olho múltiplo” (*poikílon ophthalmón*) (10,31). E lembremos do sentido de *poikílon*: não é o múltiplo que é composto de partes justapostas, é o internamente diferenciado. Não apenas o Intelecto como um Todo é múltiplo, mas também cada parte é múltipla e entende, numa completa intersubjetividade. As intelecções refletem-se mutuamente e não há apenas um Sujeito que pensa a todos os seus conteúdos, mas um sujeito múltiplo que pensa e é cada um e o Todo. Portanto, sujeito e objeto não são dois blocos monolíticos (Ham, 2000:192/193), são reflexos que se movem uns sobre os outros: o Intelecto conhece a si mesmo como um olhar que vê uma variedade de imagens. Ainda assim, no entender, além da alteridade, também a identidade é necessária: seja a identidade da permanência do sujeito como ele mesmo enquanto se identifica a outros objetos, seja na mencionada identidade do sujeito com o objeto (10,25). Alteridade e Identidade são a matéria-prima que produz por si mesma o inteligível, tanto o complexo todo como cada um: cada inteligível é um olho que vê.

Por outro lado, o “simples” (*tò amerés*) não dá margem ao discurso e não discursa, não há predicados que possam ser aplicados, nada há para dizer. Plotino avalia (10,33-40) cinco formas de predicação às quais tenta submeter o absolutamente simples: 1) num discurso de negações do tipo “não sou isso, nem aquilo”, utilizaria uma multiplicidade para tentar dizer a unidade e apenas diria o que ele não é; 2) se o Uno dissesse *Eu sou isso*, faria um discurso predicativo dando a si mesmo um atributo essencial, uma caracterização que responderia à pergunta *o que é?* e não seria, então, simples; 3) se com *isso* estivesse se referindo a um atributo accidental, teríamos o mesmo problema, pois estaria se caracterizando; 4) se apenas dissesse *EU EU* ou *SOU SOU*, numa simples repetição do mesmo, sem entrelaçar nomes e verbos, permaneceria alguém do discurso, na imobilidade, não estaria de fato dizendo a si mesmo; e 5) se, finalmente, ele fosse dois e dissesse *Eu e isso*, já seria múltiplo. Como

---

<sup>20</sup> Já em Plotino encontramos a noção de intencionalidade. Talvez um momento precursor das idéias de Husserl a esse respeito.

salienta Christoph Horn (2002:41), em seu artigo sobre a *teoria plotiniana da predicação*, o que Plotino quer dizer é que qualquer predicação falha ao tentar falar diretamente do Uno, apenas o pluraliza, ou diz do sujeito algo diferente dele mesmo, ou ainda, o compara aos entes que procedem dele. Por isso, embora em muitos momentos denomine o Uno como “Bem”, o filósofo salientará (11,23-24) que mesmo essa denominação não é apropriada, se com ela se entende que o Uno é uma entre outras coisas, uma Idéia platônica entre outras. Se, por um lado, o Uno não pode declarar a si mesmo, por outro, do mesmo modo, a apreensão do Uno como objeto simples exclui o pensamento. O reencontro da alma humana com o Uno no êxtase, ou o contato do Intelecto nascente com ele, no estado pré-noético, deve reduzir-se a um toque (*thíksis*) ou contato (*epaphè*)<sup>21</sup>. Ao afirmar (10, 44) que *aquele que toca não pensa*, Plotino deve estar lembrando Aristóteles (*Metafísica* 1072 b 21), que diz que o Intelecto “*se torna inteligível ao tocar e pensar*”. Mas, para Plotino, é preciso separar o *tocar* e o *pensar*, pois o *tocar* não tem nada de intelectual.

Como veremos a seguir, no capítulo onze, ao tratar da descrição genética do Intelecto, a necessidade de ver fica justificada pelo *outro*, que passa a ser alvo de um desejo pré-noético. Plotino fala agora (10,50) da *nóesis* como “*uma descoberta depois de uma busca*”, e isto parece estar em desacordo com 4,18, por exemplo, onde ele dizia que o Intelecto, em comparação com a razão, *não busca, possui*. Porém, aquela expressão quer apenas dar conta de um momento logicamente anterior à intelecção, no qual se encontra a necessidade do Intelecto, seu desejo pelo Uno. Portanto, antes de inteligir, o Intelecto nascente se mantém voltado para o Uno: “*Antes de pensar, isso que ele é está presente para si mesmo*” (10,49) num olhar amoroso.

Passemos a observar a descrição da gênese do Intelecto (11,1-16), a qual consegue integrar a multiplicidade à simplicidade do Uno, ao mostrar a autoconstituição do Intelecto a partir de um desejo pelo Transcendente que está sempre imanente na base do conhecimento do Intelecto. Esse trecho aprofunda a compreensão da estrutura interna do Intelecto e da relação de identidade e simultaneidade Intelecto/inteligível que agora se justifica a partir de sua origem:

É por isso que esse Intelecto que é múltiplo, quando quer inteligir o Transcendente, com efeito, quer inteligir aquele mesmo Uno, mas, desejando alcançá-lo em sua simplicidade, sai sempre apreendendo um outro que se fez múltiplo nele; de tal modo que, por um lado, dirigiu-se para ele, não como Intelecto, mas como olhar que ainda não viu e, por outro lado, saiu possuindo o que o olhar multiplicou, de modo que, desejou uma coisa contendo indeterminadamente em si um tipo de imagem dela, mas retornou tendo apreendido em si uma

<sup>21</sup> Ver também VI.7[38]35,20-22 que trata do estágio nascente do Intelecto, antes de chegar a pensar.

outra coisa que ele tornou múltipla. Ou seja, ele tem em si um esboço<sup>22</sup> do objeto da visão, do contrário, não teria permitido que o objeto viesse a existir nele. Mas esse esboço tornou-se múltiplo a partir da unidade e, agora, como Intelecto viu seu objeto e, então, tornou-se um olhar que viu. Isto já é Intelecto quando possui, e é enquanto Intelecto que ele possui. Antes disso, era apenas desejo e olhar sem qualquer impressão. Portanto, o Intelecto<sup>23</sup> visou o Uno, mas ao apreendê-lo tornou-se Intelecto, perpetuamente carente [do Uno], tornando-se, ao entender, tanto Intelecto, quanto Essência, quanto inteligência. Antes disso, não havia inteligência, não havendo o inteligível, e nem Intelecto havia, não tendo ainda entendido (V.3[49]11,1-16).

Em várias frases desse parágrafo, há dificuldade em definir os sujeitos dos verbos, e os tradutores costumam discordar. Porém, podemos observar que, a rigor, há apenas um sujeito para todo o trecho, o qual se modifica no decorrer do processo de autoconstituição do Intelecto: (a) o que foi gerado a partir do Uno é uma multiplicidade indeterminada, a emanção ou alteridade; (b) essa alteridade quer pensar o Uno, mas ainda não é o Intelecto, pois ainda não entendeu; (c) ela torna-se, assim, o sujeito originário de uma visão, de um olhar que ainda não vê, de um desejo; (d) enquanto sujeito do desejo tem em si uma imagem daquilo que deseja, isto é, do Uno, na forma de um esboço vago; (e) é porque deixa de visar o Uno e passa a visar o esboço que tem si, que o olhar se atualiza e vê; (f) vê o esboço, que era de uma unidade indeterminada, mas se atualiza como a multiplicidade-uma do Intelecto. Portanto, simultaneamente, o sujeito torna-se Intelecto, o esboço torna-se inteligível e o olhar torna-se inteligência. Nos passos (a) e (b) há um múltiplo indeterminado; nos passos (c) e (d) torna-se Ente e sujeito pré-noético, *noûs* nascente ou amante e; nos passos (e) e (f) torna-se Ente inteligível e Intelecto plenamente constituído.

O Intelecto tenta captar o Uno em sua simplicidade, mas *sai sempre apreendendo* a alteridade. O uso do tempo verbal presente (*ékseisin lambánon*) (11,3), contrastando com o aoristo das linhas seguintes, mostra que a tentativa é sempre repetida e que a incapacidade do Intelecto é permanente. O Intelecto nascente lança-se de um modo que ainda é não-intelectual, movido pelo desejo. *Ópsis oúto idoûsa* (11,5), o olhar ainda não vidente, ou que ainda não vê, tem todas as possibilidades, ainda é o correlato da potência de tudo do Uno, da qual Plotino falará no capítulo quinze. *Idoûsa* é o aoristo particípio do verbo *horáo*, que vem de *hóros*, “limite”, e que, portanto, delimita, define. O olhar que ainda não vê não dá limites, não dá fim, está aberto ao infinito. A essa *visada* opõe-se uma *captura* e uma delimitação que caracterizam um tipo de fracasso. O sujeito retorna de posse de algo diferente do que visou e que se tornou múltiplo nele mesmo.

<sup>22</sup> *Typos*, normalmente é traduzido por *impressão*, porém, nesse momento, Ham prefere traduzir por *esboço* porque está caracterizado um estado pré-noético no qual não se pode imaginar um processo similar à impressão produzida por um objeto sensível.

<sup>23</sup> *Intelecto nascente* como diz Hadot, pois ainda não se tornou Intelecto pensante.



A visada originária é relacionada a uma imagem, ou representação (*phántasma*), e a uma impressão (*typos*) que são vagas, anteriores à visão em ato. Em 2,8 e 3,2 Plotino já havia usado esses termos como equivalentes. Ham traduz *typos*, agora, por “*esquisse*”, isto é, esboço, para acentuar que não podemos interpretá-lo, neste caso, como a impressão deixada na visão atualizada por um objeto percebido, pois se trata de algo que pertence à visão potencial e ao objeto pré-noético. Os dois termos gregos acima mencionados designam, nessa passagem, um esboço do que será, depois, a visão determinada e atualizada, pois é essa representação em forma de esboço que se tornará múltipla (11,10). Poderíamos dizer que ela é uma espécie de pré-inteligível que o Intelecto nascente tem em si e que, por causa dessa posse, quando o esboço se determina na multiplicidade-una de inteligíveis, também o Intelecto se torna múltiplo, o que mostra a identidade sujeito/objeto, ainda mais intensa na sua própria raiz (11,10).

Hadot, em seu artigo sobre a concepção plotiniana da identidade entre o Intelecto e seu objeto, chama esse esboço de “traço” e afirma que, ao tomar como objeto o esboço, ao invés do Uno, o Intelecto nascente passa a contemplar a si mesmo e se constitui como Intelecto.

Para ele [Plotino], o pensamento não pode preceder o Ser, mas são o Ser e a Forma que precedem o pensamento, porque eles são o traço (*trace*) do uno, traço que permite ao Intelecto, tomando este traço como objeto, constituir-se precisamente como intelecto, ao pensar-se como idêntico ao objeto de seu pensamento (Hadot, 1996:376).

Ser e Forma que precedem a intelecção são, respectivamente, o Intelecto nascente e o esboço do Uno que ele tem em si e com o qual ele forma uma unidade indefinida, a qual, mantendo-se unida, se torna o Intelecto e o conjunto de Formas. A Forma que precede a intelecção, o esboço, é só um traço do Uno, uma impressão vaga, não é ainda uma Idéia ou inteligível. É a posse do objeto da visão que faz passar do desejo pré-noético ou da visão livre de impressões ao ato do Intelecto pensante (11,11-12). Ou seja, o que desencadeia a processão, a gênese dos entes e a intelecção é que o Intelecto nascente deixa de ter como objeto o transcendente, o Uno, e passa a ter como objeto o esboço dele que tem em si. Desse modo, passa a contemplar a si mesmo e torna-se o Intelecto que possui sempre os inteligíveis, mas deseja sempre o Uno, o qual jamais capta, porque esse não é um inteligível.

Aquilo que emana do Uno se torna ao mesmo tempo inteligível (isso que o Intelecto vê porque ele não pode ver o Uno) e Intelecto (pois ele vê um inteligível ao invés de ver o Uno). Mas, o Intelecto só se constitui como tal porque há algo antes dele, não somente o Uno, mas a emanção do Uno que vai tornar-se o sistema de Formas.

## Segunda seção: Henologia e Inefabilidade (cap. XI a XVII)

### 1ª. Questão: Henologia (cap.XI a XII)

#### 11,16 – 31: Transcendência, Simplicidade e Anterioridade do Princípio

Tendo apresentado a descrição genética do Intelecto a partir do Uno, Plotino explica, nesta segunda parte do capítulo onze, a transcendência do Uno, cuja anterioridade é a de um princípio. Portanto, sendo princípio, não é imanente ao Intelecto. O termo *uno* que ele usa para se referir a esse princípio inominável não pode ser compreendido como a *unidade* que entra na composição de um número ou a *unidade* que, reunindo uma multiplicidade, é atributo de um ente e lhe é imanente. A *unidade* transcendente é absoluta. Esse jogo entre transcendência e imanência que encontramos em cada um dos níveis de realidade com relação ao nível que lhe é inferior ficará mais bem esclarecido com a compreensão das peculiares características da emanção e da processão plotinianas, nos capítulos que seguem.

O Uno só está implicado na intelecção como o pólo de desejo daquilo que foi gerado a partir do Uno. Uma vez que um princípio não está naquilo que ele origina, torna-se impossível nomear o Uno<sup>24</sup>, porque um nome necessariamente designará algo e qualquer coisa será posterior ao Uno. Apesar de referir-se a esse princípio com os termos “Uno” e “Bem”, o filósofo enfatiza que essa nomeação só é admissível com a condição de que seja entendida como “aquilo que é anterior a todas as coisas” (*tò prò pánton*) (11,25). Ham (2000:214) diz que é como se fosse um nome próprio que designa “aquilo que é anterior a todas as coisas” (11,23-24). Há dois tipos de limites na linguagem que se unem e resultam na inefabilidade. Em 10,33-41, vimos que é impossível construir sintaticamente uma atribuição, quando se quer expressar algo que é sem partes. Aqui no capítulo onze, o que se evidencia é que também o vocabulário não é apropriado para designar o princípio transcendente, pois a todo nome adere um ente. *Toda designação por um nome se arrisca a ser compreendida como uma atribuição de uma essência* (Ham, 2000:214).

No capítulo seguinte (doze), Plotino contestará a concepção peripatética de um princípio intelectual simples e, preparando essa contestação, termina o capítulo onze salientando, mais uma vez, que é a intelecção que torna o Intelecto múltiplo; portanto, se for simples o princípio anterior a todas as coisas, ele não entenderá.

<sup>24</sup> Parmênides, de Platão, 142a3: “...logo, isso não tem nome tampouco, nem há dele enunciado...”

### 12,01-53: O Uno e a Processão

O princípio de todas as coisas poderia ser uma unidade que pensa, uma essência una com uma multiplicidade de atos. A multiplicidade de atos que a inteligência implica poderia não afetar essa essência una, de modo que apenas os atos constituíssem sua multiplicidade. Sim, mas, para Plotino, não é possível separar o ente inteligível, e mesmo sua essência, do ato da inteligência; por isso não é possível conceber uma essência una anterior a todos os atos e, do mesmo modo, não é possível separar o Intelecto do ato e, por isso, não é possível conceber um Intelecto inativo e simples. Quando ato e essência são distintos, o pensamento é algo que passa da potência ao ato, é uma possibilidade que tem de ser atualizada. Este é o caso do pensamento na razão, na alma, que ora pensa ora não pensa, porém, no Intelecto, onde pensamento é inteligência, segundo Plotino, ele é a atualidade perfeita da essência. No Intelecto, a essência é o inteligível e implica o ato que é a inteligência, a qual implica multiplicidade e, assim, a multiplicidade do ato também se encontra na essência inteligível (12,5-2). O Intelecto está sempre em ato. Ainda assim, se é impossível conciliar o princípio Intelectual com a unidade, poderíamos, como fazem os peripatéticos, renunciar à unidade como princípio e considerar que o princípio Intelectual seja o primeiro princípio. Sim, pois, apesar de que nas séries numéricas seja necessário começar com o *um*, que necessidade há de que assim seja para os entes, havendo *um* a partir do qual a multiplicidade deriva? Plotino responde que, se assim não fosse, o múltiplo ficaria disperso e viria casualmente de direções diferentes para entrar em composição. E o que faria com que entrasse em composição, o que o unificaria produzindo os entes? Sem a unidade do princípio, o múltiplo permaneceria num estado indefinido e não formaria um todo coerente.

Continua criticando os peripatéticos os quais consideram que o primeiro princípio é um Intelecto simples e, ao mesmo tempo, que os atos se mantêm sempre como realidades subsistentes (*hypostáseis*). É que nesse caso, o princípio teria de ser inicialmente simples e passar ao ato num determinado momento. A atualização é que levaria o princípio à perfeição e teríamos que admitir que ele era inicialmente imperfeito, inacabado. Isso é inadmissível para Plotino: a origem primeira tem de ser a mais perfeita. Além disso, para ele, uma realidade subsistente (*hypostásis*) é sempre o produto múltiplo, diferente de sua origem, que subsiste por si mesmo, mas permanece ligado àquela origem. Se os atos do Intelecto são hipostasiados, eles têm de ser distintos de sua origem, do contrário, estaríamos introduzindo a multiplicidade no início. A única alternativa é a processão, na qual os atos aparecem sem que o princípio tenha agido (12,22); os primeiros atos vêm do princípio, mas não estão no princípio, eles são a segunda realidade. Num nível claramente diferente, o princípio

permanece em si mesmo, em repouso, enquanto dá coesão aos constituintes da realidade segunda, os atos do Intelecto. O trecho das linhas 22-25 está bastante corrompido. Contudo Ham, adotando certas modificações ao texto grego, dá-lhe a seguinte redação, que explica claramente a peculiaridade da processão, na qual o primeiro princípio se mantém transcendente, mas causa o que se segue: *“Mas, se esses atos são os primeiros atos que produziram a realidade segunda, é necessário que esse princípio, estando antes desses atos, permaneça em si mesmo, tendo abandonado os atos à realidade segunda que é constituída desses atos”*. Nas linhas 26-27, Plotino conclui: *“pois um é ele, e os atos que vem dele são outro...”*. Na processão plotiniana, a inatividade do princípio não é apenas uma circunstância, é uma condição para a vinda de qualquer coisa à existência, pois, para haver a processão, os atos não podem ser os atos do princípio, mas devem vir dele para que uma essência separada proceda e subsista nela mesma como uma hipóstase ativa.

Além disso, Plotino salienta que o Uno não deseja que o Intelecto nasça porque, se assim fosse, o desejo seria um ato anterior ao Intelecto e haveria movimento antes do movimento e haveria uma realidade intermediária entre o Uno e o Intelecto. O ato de geração do Intelecto não pode ser concebido como uma iniciativa do Uno em si, porque este, em sua simplicidade, não tem nada para que se dirigir. É notável que ele não mencione aqui a realidade intermediária entre o Uno e o Intelecto que foi apresentada na descrição genética do Intelecto (11,1-16), *o olhar que ainda não viu, o desejo e a visão livres de impressões*. Tal desejo não é do Uno em si, mas daquilo que foi gerado a partir do Uno, da superabundância que dele flui e que se volta para o Uno e o deseja, uma realidade a princípio indefinida, indeterminada, que, ao colocar-se em relação, produz o ente pré-inteligível e, ao contemplá-lo, produz a intelectão, o inteligível e o Intelecto (V.2[11]1,10-13)<sup>25</sup>.

Se chamarmos esse olhar livre de impressões ou esse desejo indeterminado de uma realidade intermediária entre o Uno e o Intelecto, temos que lembrar que se trata de uma potência, não de uma realidade atualizada. Ela não é hipostasiada, somente sua atualização o é, no surgimento do Intelecto. O que vem do Uno no primeiro momento vem por emanção e irradia para sempre enquanto subsiste não-modificado por sobre o inteligível. O Uno emana porque é perfeito e, posteriormente, ao alcançarem sua própria perfeição, o Intelecto e a Alma também emanam. Essa emanção, um fluxo que é como um derramamento, como algo que

---

<sup>25</sup> “Este, podemos dizer, é o primeiro ato de geração: é como se o Uno, perfeito, porque nada busca, nada tem e nada precisa, transbordasse e sua superabundância produzisse outro. O que foi gerado voltou-se sobre o Uno e foi preenchido, e tornou-se Intelecto ao olhar para ele. Sua colocação em relação àquele (*prós ekeino stásis*) constitui o ente; sua contemplação do Uno (*prós autò théa*), o Intelecto” (V.2[11]1,10-13).

brota por si, é decorrência da natureza interna daquilo que é perfeito ou alcançou a perfeição, de modo que cada nível da realidade tem uma atividade interna que lhe é própria, ou seja, que é própria de sua essência, e outra atividade externa que decorre da primeira. No caso do Uno, é da inatividade interna que decorre a emanção, no caso do Intelecto é de sua atividade mais interna, seu desejo de contemplar o Uno, que brota a autocontemplação, e da autocontemplação brota a capacidade de raciocinar da alma. Muitas vezes, para explicar essa dupla atividade de cada coisa, uma interna e outra externa, Plotino usa a analogia com o fogo: de sua atividade interna brota naturalmente a luz e o calor, sem que haja um ato do fogo, há apenas a própria essencialidade do fogo. Aqui no capítulo doze, porém, ele se apóia no sol da *República*, de Platão (508a - 509d) para nos ajudar a perceber como, sem que o princípio aja, pode aparecer outra coisa, como pode haver um ato que vem do princípio, sem que seja um ato do princípio. A luz se derrama do sol como o inteligível se derrama do Uno: para Plotino, isso explica a emanção. Assim como o sol não é luz, o Uno não é ato. A emanção é uma parte essencial da processão, porém ela exige que aquilo que é emanado se converta para o que lhe é superior, e, só com a conversão a realidade emanada alcança sua plenitude, sua perfeição, e pode então emanar outra coisa e, assim, o processo continua.

Esse jogo entre a atividade interna e a atividade externa de cada coisa é correlato do outro jogo, entre a transcendência e a imanência, e explica a processão e a relação problemática entre o Intelecto e o Uno, a qual implica uma transcendência absoluta e, ao mesmo tempo, uma ligação. Os capítulos quinze e dezesseis, ao explicar como “o que é da forma do Bem (*agathoeidés*) vem do Bem”, continuarão a detalhar essa questão. O Uno transcende conjuntamente o Ente, o conhecimento e a cognoscibilidade, mas é também a causa que os une. O Ente, ou o Intelecto, é algo, um *tì*, mas o absoluto é uno sem ser um *tì*.

## **2ª. Questão: Inefabilidade (cap. XIII a XIV)**

### **13,1 – 13,37: A Linguagem não Pode Expressar o Uno**

O capítulo treze apresenta duas consequências da simplicidade do Uno: a inefabilidade e a inteligibilidade: o Uno, que não entende nem é entendido, não se expressa nem é expresso. Mais uma vez fica claro que só há pensamento do múltiplo, pois pensar o Uno já é sempre pensar algo diferente dele, é sempre desnaturá-lo, é perder sua absoluta simplicidade. O discurso, de modo geral, reifica seu objeto e o discurso sobre o Uno substancializa aquilo que é anterior a qualquer substância ou objeto. O Uno não é um *tì*. A linguagem é sempre compatível com o ser, mas nunca alcança o Uno. Num eco da fórmula da *República* 509b9,

“além da essência”, Plotino repete que o Uno está “além do Intelecto” e “além do conhecimento”. Assim como a fórmula de 11,24-25, “*aquilo que está além de todas as coisas*”, as fórmulas antes mencionadas também têm a vantagem de não obscurecer o Uno com rotulações. Elas são mais claras do que certas fórmulas negativas que podem ser mal compreendidas, como é o caso da objeção de um interlocutor, em 13,6-8, que diz: “*Então ele não tem percepção de si, não tem consciência de si mesmo, ele não se conhece?*” Essas perguntas feitas a respeito do Uno parecem vê-lo privado de algo. Por isso é preciso perceber a diferença entre uma negação não-atributiva e uma negação por falta, isto é, por privação. Considerar o Uno privado de certas determinações é considerá-lo inferior e é, de certo modo, determiná-lo; é pensá-lo a partir de nossa própria realidade. Mas, ele não depende do pensamento. O pensamento o tornaria múltiplo e não pode ser atribuído ao Uno como se fosse para remediar uma falta, suprir uma privação. A negação que pode ser feita com relação ao Uno tem de escapar da correlação atribuição/privação.

Além disso, todo nome dado arrisca ser percebido como uma atribuição, portanto, as denominações *Uno* e *Bem*, usadas por Plotino para referir-se a essa realidade transcendente, não podem ser compreendidas como qualquer atributo. Ambas têm de ser aceitas apenas como nomes próprios não-descritivos. A maneira de nomear o ente e unificar o múltiplo é imprópria para expressar a transcendência e a linguagem apenas testemunha os seus limites. Estando desqualificada para expressar o Uno, a linguagem pode apenas mostrá-lo, tem o papel de tentar indicar algo que está além da expressão. Essas colocações a respeito do Uno não têm valor *especulativo* ou *teórico*, pois não decorrem da contemplação inteligível.

Plotino fala de uma autarquia do Intelecto e uma autarquia do Uno, talvez, para nos ajudar a perceber a diferença entre os dois e a inefabilidade do simples. Nesse ponto do tratado, ele diz que o Intelecto e o Uno são auto-suficientes, porém em sentidos ou graus que diferem. Ham (2000:230) elaborou uma tabela que transcrevemos abaixo, na qual a primeira coluna refere-se à razão, a segunda ao Intelecto, e a terceira ao Uno.

<b>Privação</b>	<b>Atribuição</b>	<b>Negação</b>
Não-posse, deficiência	Posse, deficiência	Não-posse, não-deficiência
Pensamento no sentido impróprio, pensamento de um objeto exterior	Pensamento no sentido próprio, pensamento de si	Não-pensamento
	Auto-suficiente num segundo sentido	Verdadeiramente auto-suficiente

A autarquia do Intelecto é de segunda ordem, porque é obtida através do pensamento de si; ela é deficiente porque resulta da unificação do múltiplo pelo pensamento de si. Em 13,13, Plotino descreve a intelecção ou pensamento de si como uma *com-sciência* (*syn-aísthesis*) da totalidade de um ente constituído pela reunião de elementos múltiplos. Lacrosse (2003:213) gosta de traduzir esse termo grego por “*sensation d’ensemble*”, sensação de conjunto, e sua expressão realmente nos ajuda a compreender que a posse autárquica do pensamento de si produz uma unificação que compensa a deficiência da multiplicidade do ente, deficiência que é superada e satisfeita pela intelecção de si e é, portanto, uma necessidade do Intelecto. Ele tem necessidade de pensar a si mesmo porque é assim que ele se torna *hèn pollá*, uma multiplicidade-una.

Contudo, a autarquia no sentido próprio e verdadeiro seria a eminente autarquia do Uno, tal que ele não tem necessidade de nada, nem de pensar a si mesmo, nem de si mesmo: ele não tem necessidade de unidade porque já é unidade absoluta.

Tudo que é múltiplo e não-uno é carente à medida que, como múltiplo que não se tornou uno, sua essência tem necessidade de ser una. Mas, o Uno não tem necessidade de si mesmo [da unidade], pois é ele mesmo [uno]. E, certamente, aquilo que é *muitos* necessita de todas as coisas que é. (VI.9[9]6,16-26):

A autarquia do Uno estaria fundada em sua absoluta simplicidade (13,17). Vimos que em outros momentos Plotino insiste, porém, em que ao Uno não se podem atribuir predicados, nem o da autarquia, e veremos, assim, que em 17,14, ele corrigirá essa maneira de expressar-se ao fazer com que a *autarquia* do Uno ceda lugar à expressão “além da auto-suficiência”, respeitando, então, suas próprias colocações acerca do modo de falar sobre o Uno.

É o pensamento de si que assegura a coesão do ente, ou seja, para uma unidade múltipla (ou multiplicidade-una) ser um *si mesmo* ela tem de passar pelo pensamento de si. Assim, em 13,14-15, o autor das Enéadas descreve a intelecção ou autopesamento como a consciência de uma totalidade; porém, essa consciência não capta uma totalidade pré-existente, é ela que produz a totalidade a partir do múltiplo. Para Plotino, o prefixo da palavra *syn-aísthesis* (com-sciência) testemunha a multiplicidade do objeto percebido (13,21-22). Não obstante, em 2,4-5, ele havia feito uso do termo para referir-se à percepção de fenômenos que sobrevêm ao corpo, à faculdade sensitiva que só percebe o que é exterior. Isso mostra que, para ele, também ao pensar um objeto externo, a consciência unifica suas múltiplas atribuições ou propriedades. Já, no uso feito em 13,13, o termo se refere à intelecção, grau superior do pensamento que exige uma conversão para o interior, a qual só é possível em

razão de sua multiplicidade. A multiplicidade é uma condição necessária para pensar e ser pensado (13,24-36).

... a necessidade do pensamento de si é, apenas, portanto, a tradução noética da necessidade ôntica de si, isto é, da necessidade de unidade que o ente múltiplo experimenta, da necessidade de captar a si mesmo pelo pensamento como totalidade unificada (Ham,2000:232).

Ham fala aqui de uma reflexividade noética que está profundamente entrelaçada com uma reflexividade ontológica, e esse ponto é reforçado por Plotino, ao final do capítulo, quando a intelecção como consciência é traduzida pela afirmação “Eu sou um Ente” (*ón eimi*) (13,24). Essa afirmação só pode ser feita como uma descoberta, porque não há uma identidade anterior à reflexividade, e a descoberta pressupõe uma deficiência, uma necessidade e uma busca que terminam quando o Intelecto encontra a si mesmo como Ente, no próprio ato intelectual que o unifica. O Intelecto tem de visar sua própria multiplicidade para encontrar-se e dizer-se; se buscasse algo simples, não se encontraria. Assim, ao dizer Ente, subentende-se uma multiplicidade de coisas nele contidas: cada uma delas é inteligível e não é possível captar um ente em sua inteligibilidade a não ser inteligindo toda sua diversidade.

Ora, se é a unificação do inteligível que produz o Ente e permite pensá-lo, é preciso admitir um momento anterior à unificação, que já é múltiplo. Assim, depois de explicar dessa forma o Ente (*tò ón*), Plotino usa o infinitivo *eînai*, com o sentido de “existir”<sup>26</sup>, primeiramente para diferenciar a existência inteligível, portanto verdadeira, da sensível (13,29), dizendo: “*Pois esse existir, existir verdadeiro e não aquilo que tem um traço de ente, [...] contém uma multiplicidade de coisas*”. Em seguida, (13,33-34) ao destacar que o “solitário e só” não pode ser pensado, usa *eînai* para dizer que “*o existir em si é múltiplo em si mesmo*” e que tudo que enunciarmos estará contido no existir. A multiplicidade é inerente ao existir. O Ente só pode ser pensado como um conjunto múltiplo porque o existir é múltiplo em si. Isso permite concluir que no “simples” não há intelecção nem existência, e permite recusar o pensamento de si do absolutamente uno.

#### 14,1 – 20: O Discurso Apofático e a Analogia dos Possuídos

Já que o discurso depende do pensamento, como podemos falar do Uno, se dele não há intelecção, não há pensamento? Para resolver a aporia, Plotino explica que há dois tipos de discurso: a) *dizer* o objeto, que é atribuir-lhe uma essência, tipo de discurso que está vedado, quando se trata do Uno, e b) *dizer sobre* o objeto, tipo de discurso no qual ou dizemos apenas o que o objeto não é ou falamos dos efeitos que ele causa.

<sup>26</sup> Slemann & Pollet, no *Lexicon Plotinianum*, dão o sentido de *eînai* como *existir*, nesse caso.



Assim, no segundo tipo de discurso, acima mencionado, o primeiro modo de “falar sobre” é o discurso apofático (*apophatikós*), o qual permite que falemos sobre o Uno porque apenas nega a pertinência de predicados e não nos dá, portanto, posse epistêmica do Uno. Se, ao contrário, o discurso pudesse dizer o Uno, este seria possuído pelo pensamento. No entanto, o discurso apofático afirma o Uno ao negá-lo, pois diz que há o Uno, o qual não é nem *isso* nem *aquilo* e, assim, pressupõe e nos orienta na direção de algo além do discurso, mostra algo que não pode ser rotulado com o ser, não pode receber atributos, e não pode ser alvo de negativas que impliquem privação. É um discurso não especulativo que poderia, contudo, ser legitimado por uma experiência do Uno.

Para explicar essa experiência, que configura um tipo de posse do Uno, Plotino usa uma analogia que vai revelar o segundo modo de “dizer sobre”, acima mencionado, com o qual se fala dos efeitos que o Uno causa. O filósofo lembra que aqueles que são possuídos por um deus não conhecem aquilo que os move, mas sabem que algo que os supera os move, e constata movimentos e palavras que surgem desse fenômeno. Do mesmo modo, a alma pode ter um tipo de posse do Uno ao ser possuída por ele, percebendo os efeitos dessa possessão através de uma sensação (14,12). O Intelecto puro está sempre disposto na direção do Uno e, se alcançamos esse estado de pureza do Intelecto, é possível ter um sentimento do Uno, ao modo de uma inspiração ou possessão, em que o Uno é percebido como causa daquele sentimento. Assim como esses fenômenos de possessão podem ser descritos, podemos também falar do Uno, sem constituir um conhecimento, pois o que é revelado não depende de qualquer dedução racional, nem de uma identidade intelectual como a que se dá no Intelecto. Essas manifestações, as quais podem ser descritas, não podem ser confundidas com a sua causa: o Uno em si permanece não descrito.

O fenômeno da possessão é, contudo, apenas uma analogia e não pode ser tomado como uma igualdade; é apenas uma tentativa de falar, metaforicamente, do estado no qual a alma está inspirada pelo Uno e fica passiva esperando pela repentina Presença iluminadora do Uno. No presente tratado, Plotino não esclarece, ao mencionar esse modo de possuir o Uno e falar sobre ele, se essa é a união mística com o Uno. Ham (2000:239) julga que não é, pois, diz ele, nos movimentos e nas palavras dos possuídos é o Intelecto que ocupa o campo da consciência. Porém, buscando em outros tratados as passagens que podem nos auxiliar a vislumbrar como se apresenta o final da ascense da alma humana, encontramos outro momento em que Plotino usa a analogia dos possuídos por um deus e, nesse caso, ela descreve o repouso que é alcançado na união mística.

Ele era um, sem distinção em si, nem em relação a si mesmo nem em relação a outras coisas, pois não havia movimento nele e ele não tinha nenhuma emoção, nenhum desejo por nada, quando havia feito a ascese. Não havia nem razão nem inteligência e ele mesmo não estava lá, se temos que falar assim. **Ele estava como que tomado ou possuído por um deus**, numa solidão quieta e num estado de calma [...] em completo repouso e tendo se tornado um tipo de repouso (*stásis*). (VI.9.11,8-16)

Portanto, não é possível afirmar que essa passagem do capítulo catorze não se refere à verdadeira união mística. As manifestações ou efeitos a que se refere Ham, que no caso dos possuídos por um deus são movimentos e palavras (portanto, coisas próprias do Intelecto), no caso da inspiração e da união com o Uno, por analogia, podem ser o silêncio e o repouso, a respeito dos quais será possível expressar-se de modo racional, depois de terminada a experiência (17,28), a qual é um êxtase momentâneo. Como esclarece Hadot (1987:58), o êxtase supremo começa de modo inesperado e acaba, de sorte que a alma fica apenas com uma lembrança.

### **3ª. Questão: A Relação entre o Intelecto e o Primeiro Princípio (cap. XV a XVII)**

#### **15,1 – 17,14: Emissão e processão**

As questões que dominam o capítulo quinze são: a produção do múltiplo a partir do Uno e a abordagem das chamadas “aporias da processão” que resumimos assim: o múltiplo existe porque é uno (o Intelecto é uma uni-multiplicidade), e o Uno é potência de tudo. Essas aporias refletem a impossibilidade de expressar a processão, impossibilidade que está ligada à própria inefabilidade do Uno, explicada nos capítulos treze e catorze. O início da processão, no Uno, é necessariamente inefável também. No início do capítulo onze Plotino havia descrito a gênese do Intelecto e do múltiplo como a autodeterminação daquilo que primeiro emanou do Uno, mas não se ateve mais ao assunto desde então. Após haver salientado as dificuldades que serão encontradas ao tratar da simplicidade e da inefabilidade, pode agora retornar à questão e se perguntar várias vezes “como”. Como o Uno propicia o que ele não tem? Como da unidade absoluta surge o múltiplo?

Ele inicia com um desenvolvimento lógico (15,7-11) e parte do princípio de que a multiplicidade não pode pré-existir no Uno, pois isso colocaria em questão sua absoluta simplicidade, e mostra que, uma vez que o gerado não é o mesmo que o Uno, tem de ser múltiplo. Trazendo a analogia da irradiação a partir de uma luz, salienta que isso que emana não pode ser completamente uno porque, então, seria o próprio Uno. Uma vez que o Uno é concebido como o Bem Supremo, isso que é produzido não pode ser melhor do que o Uno, deve ser inferior; assim, a multiplicidade deve ser deficiente em relação ao Uno, como já foi

exposto nos capítulos dez e treze, os quais mostraram que o conhecimento era a resposta unificadora para a falta de autarquia da multiplicidade. Essa deficiência se caracteriza pela necessidade de unidade que é suprida pelo desejo pelo Uno/Bem, desejo e tensão na direção do Uno que tornam o múltiplo indeterminado uma multiplicidade-una. Isso também foi mostrado na descrição genética da multiplicidade (11,1-16), a qual é retomada agora (15,11-18).

Portanto, é múltiplo o que vem depois do Uno. Porém, a aporia está em dizer que o múltiplo existe porque é também uno. A emanção é um todo múltiplo indeterminado que se atualiza, se torna um ente, ou seja, passa à existência, pela tensão em direção ao Uno, no processo que culmina na intelecção. O Uno mantém o múltiplo na existência por uma influência à distância – distância que preserva sua simplicidade e transcendência – e apenas oferece sua presença enquanto objeto de desejo (Ham, 2000:246), sendo, assim, princípio de tudo que é posterior. É possível dizer o que cada ente individual é (15,14), graças à unidade produzida por essa tensão do múltiplo em direção ao Uno, a qual delimita a essência de cada ente, lhe dá estabilidade e identidade, e o torna um “si mesmo” (15,12-15). Desse modo, o Uno é também fundamento e condição de todo conhecimento e discurso. Cada ente existe porque é uno e é o que é porque é uno; por isso, também, pode ser pensado e dito.

Como para Aristóteles (*Metafísica* 1003b 26-27), a unidade como predicado universal se converte em ente, porém, para Plotino, isso só é possível porque há o Uno transcendente que funda essa predicação. Porém, não é por participar da Idéia de Uno que as coisas são unas, pois o Uno não é uma Idéia, não se reduz a uma predicação universal; ele fica isolado em sua transcendência, portanto, não é a unidade dos entes, mas a causa que lhes dá unidade. De modo oposto ao Uno, a unidade dos entes é inseparável da multiplicidade e tem sua perfeição na segunda realidade, o Intelecto. Resumindo: o múltiplo indeterminado emana do Uno porque o que vem do Uno tem de ser diferente, não pode ser o próprio Uno; em seguida, esse múltiplo torna-se uma multiplicidade-una de entes-unos pela unidade que recebe do Uno.

Ao descrever essa peculiar unidade do Intelecto, o qual está mais próximo do Uno, o fundador do neoplatonismo estabelece para tudo que é inteligível um tipo de unidade mais forte do que a unidade dos entes que são posteriores (sensíveis) e estão mais distantes do Uno. Para isso vai usar quatro expressões: (a) *hèn pantakhoû*, integralmente uno; (b) *homôû pánta*, tudo é do mesmo (ou tudo está no mesmo lugar); (c) *hèn pollá*, multiplicidade-una, e; (d) *hèn*

*pánta*, Todo-uno)<sup>27</sup>. A multiplicidade (15,20) que vem logo após o Uno é *hèn pantakhoû*, é integralmente una, é uma em todo lugar, pois não há como dividi-la já que tudo é do mesmo e está no mesmo lugar, tudo é *homoû* (15,22). A síntese dessas duas qualificações resulta na concepção do Todo-uno, *hèn pánta* (15,24). Mesmo as realidades que se seguem ao Intelecto, os entes sensíveis, são *hèn pollá*, constituem uma multiplicidade-una, “à medida que participam da vida” emanada do Uno pela intermediação do Intelecto ou da intelecção; contudo, só a primeira realidade derivada, o Intelecto, é um Todo-uno. O Todo ameniza a forte oposição entre o uno e o múltiplo, intensifica a unidade do Intelecto, evoca sua densidade e sua semelhança ao Uno. O Todo-uno é uno sob todos os seus aspectos (*hèn pantakhoû*), está unido em sua diversidade (*poikilon*). A diferenciação que há no Intelecto não é decorrente de uma justaposição ou composição de partes que preexistem à unidade do conjunto, como se uma multiplicidade de partes fosse reunida num conjunto simplesmente por ser colocada num mesmo recipiente. A unidade do Intelecto é uma propriedade inerente a cada elemento desse múltiplo, assegurando, portanto, uma coesão a partir do interior<sup>28</sup>, pois ele é *homoû pánta* (15,22) e todas as coisas estão juntas lá. Essas fórmulas sugerem uma “topologia” desconcertante, avessa à representação espacial, de tal modo que o Todo está concentrado em cada parte (Ham, 2000:248):

não importa qual de seus elementos [...] a unidade está presente através de um todo que é, ele mesmo, concentrado em um ponto, mas podemos indefinidamente reencontrar na concentração do ponto a extensão do todo, através do qual, indefinidamente, a unidade se encontra presente. (Ham, 2000:248) [...] A interioridade recíproca dos componentes é total, nada é exterior a nada, nada está privado de nada (Ham, 2000:250).

Para Anaxágoras, a expressão *homoû pánta* significava a mistura original perfeitamente indiscernível onde tudo é infinitesimal. Para Plotino, porém, o Intelecto não é uma completa mistura, é um Todo orgânico, e essa expressão serve para descrever a estrutura do Intelecto, na qual as partes são indiscerníveis<sup>29</sup>. Portanto, as coisas que derivam do Intelecto também são multiplicidades-unas, mas não podem se apresentar como Todos-unos (que tem o mais alto grau de unidade) por causa da matéria sensível, que solidifica, separadamente, cada aspecto. O Uno propicia ao Intelecto a uni-totalidade que ele próprio não possui e, com isso, faz com que o Intelecto seja da forma do Uno ou da forma do Bem

<sup>27</sup> As traduções de Armstrong e Ham são as seguintes: (a) *hèn pantakhoû* (*a one everywhere, un-partout*); (b) *homoû pánta* (*all things are together, tout-réuni*); (c) *hèn pollá* (*one-many, un-multiple*), e; (d) *hèn pánta* (*one-all, un-tout*).

<sup>28</sup> No capítulo dezessete, quando Plotino adota a perspectiva da ascensão, ao invés da perspectiva da processão que é adotada aqui, dirá que a autarquia do Intelecto não é intrínseca e que vem para ele do exterior, querendo dizer que vem do Uno.

<sup>29</sup> São indiscerníveis se quem olha é o Intelecto ou a alma que se tornou Intelecto, mas quando a razão discursa, distingue essas partes.

(*agathoeidés*) como veremos no capítulo dezesseis. Está claro, assim, que o Uno é a origem da multiplicidade (a faz existir) e também a causa da unidade de tudo o que se segue. Mas a pergunta se mantém: “Como então?” Que haja essa multiplicidade que pode ser contemplada na segunda realidade é motivo de perplexidade para Plotino.

Enfim, para responder por que há algo além do Uno, *por que há o ser e não antes o nada*, ele apenas evoca a emanção a partir do Princípio não ativo que, por ser absolutamente perfeito, necessariamente produz em superabundância. Então a pergunta teria que ser “porque o Uno emana algo?” Pois da essencialidade do fogo emana o calor, mas o Uno não é uma essência. Como da inatividade emana algo? E a resposta com a qual teremos de nos contentar, por enquanto, é que essa não-atividade, impossível de ser apreendida pela razão ou pelo Intelecto, embora seja não-existente, cumpre, segundo Plotino, com uma lei que ele adota para o que é existente, a qual diz que o “perfeito” produz (V.2[11]1,7-9). Ainda que se estranhe a aplicação de um axioma que se refere aos entes, àquilo que não é um ente, é preciso ter em conta que a inatividade e a simplicidade do Uno não representam uma completa negatividade, como poderemos ver ao considerar, a seguir, a noção de “potência produtora”.

A resposta para o porquê da processão surge agora, lançando mão das noções de ato e potência, já que dar unidade, determinar, produzir o ente, é trazer da potência ao ato. Plotino diz *tò dè dynamis pánton* (15,33), “o Uno é potência de tudo” e é uma potência produtora, não passiva. Apesar da dificuldade de se aceitar o uso de formas verbais, como “possui”, “é”, e “produz”, a respeito do Uno, devemos compreender que Plotino quer enfatizar que o Uno, não obstante sua simplicidade, não é pobre, é uma riqueza infinita. Além disso, “potência” é um predicado não-noético que não atribui essência nem existência ao Uno.

O termo *potência*, quando se aplica ao Uno, mais do que se referir ao que ainda não se efetivou, significa *poder*. Assim, temos de investigar o que é, para o fundador do neoplatonismo, ser uma potência produtora. Enquanto para os gregos, de modo geral, a perfeição se encontrava na finitude e no limite, Plotino estabelece o infinito imaterial como o princípio mais perfeito. Ele sugere que ninguém poderia captar esse poder como um todo (V.5[32]10,6), pois ele é simples e primeiro, não é limitado, e “contém o infinito” (V.5[32]10,22). Ele é máximo, não em tamanho, mas em potência, pois está privado de grandeza justamente por sua potência (VI.9[9]6,8). Portanto, o infinito plotiniano é entendido como “ilimitada, inexaurível e imaterial potência produtora” e, nesse contexto, “a palavra *potência* (*dynamis*) assume não a significação de *potencialidade*, mas de *atividade*, como já acontecera em Filo” (Reale, 1994: 444). Essa conjunção da potência e da atividade resulta no

que Plotino chama de “potência produtora”, que não é passiva como a potência da matéria sensível.

Sendo infinito, o Uno não pode ser compreendido como Idéia ou *ousía*, porque estas implicam finitude e limite. Uma vez que o ser, até então, era compreendido como o ser do *eídos* ou da *ousía*, ele teve de situar o Uno acima do ser e acima do pensamento. Em consequência disso, tende a usar o discurso apofático para falar sobre o Uno, como vimos nos capítulos treze e catorze.

Concluindo, o múltiplo é propiciado pelo Uno porque o Uno possui a multiplicidade antecipadamente (hipótese que havia sido rejeitada no início do capítulo), sem perder sua simplicidade transcendente, porque ele tem essa multiplicidade sem que as coisas estejam distintas (15,31). Essa afirmação pode ser entendida como “o Uno possui tudo sem possuir nada” (V.5.[32]9,13-14). Se, por um lado, a transcendência absoluta do Uno impede que haja nele qualquer coisa, sua condição de origem faz com que, de algum modo, tudo tenha que ser a ele religado. Quando essa potência é atualizada, produz a realidade seguinte, o Intelecto. Tudo teria permanecido em potência, oculto, indistinto, se não tivesse havido a processão; o múltiplo indeterminado não se teria tornado multiplicidade-una. Já o Intelecto é o Todo que é uma multiplicidade de coisas passíveis de serem distinguida com o *lógos* (15,31-32) sem que, contudo, a essa multiplicidade corresponda (15,18-21) uma separação real, pois a intelecção dessa multiplicidade inteligível não separa cada coisa, somente o discurso (razão) faz as distinções.

Plotino inicia o capítulo dezesseis do nosso *Tratado 49* com essa questão do porquê da processão, porém, ao invés de respondê-la, apenas mostra que toda a multiplicidade exige uma unidade anterior, que as realidades são produtoras por natureza e sempre de outras realidades mais complexas, ou seja, o princípio de cada coisa é mais simples do que ela mesma (16,7-8). Portanto, o primeiro princípio tem de ser absolutamente simples, e é um poder surpreendente (16,02), pois tudo está em potência no Uno. Afirmar que o Uno é *dynamis pánton* permite perceber uma continuidade e certa semelhança entre o Uno e o que dele vem. Porém, a processão exige uma ordem hierarquizada, de modo que o produtor não pode ser da mesma ordem que o produzido. Para o platônico é natural que o sensível seja produzido pelo inteligível e, portanto, não é surpreendente que o inteligível tenha sido produzido por algo mais simples, de modo que há um grau de multiplicidade que vem diretamente do não-múltiplo.

O Primeiro Princípio tem de ser absolutamente simples, mas a insistência quanto a isso sempre faz ressurgir a dificuldade de conceber a processão do múltiplo. Plotino refere-se

agora ao Intelecto como um *lógos*, um princípio racional, enfatizando, assim, a extrema multiplicidade do desdobramento que o Intelecto propicia na continuidade da processão. Pergunta como um *lógos* múltiplo deriva do que não é um *lógos* nem é múltiplo: como o Intelecto deriva do Uno. Sem responder modifica a pergunta, colocando duas questões: “*Como aquilo que é da Forma do Bem (agathoeidés)*”<sup>30</sup> *vem do Bem? O que é que ele tem em virtude do qual é chamado ‘da forma do Bem’?*” Com essa modificação ele transforma uma relação de oposição numa relação de semelhança entre o gerador e o gerado, e sugere que o que distingue o *lógos* (Intelecto) do não-*lógos* (Uno) é apenas a Forma. Há algo no Uno que toma Forma no Intelecto.

Em 11,23-25 Plotino não permite que se dê um conteúdo ao Bem ou Uno, sob pena de atribuir-lhe uma essência e, cuidadosamente, aqui, não define o Bem, ao mostrar o que há dele no *agathoeidés* (Intelecto). “O que tem o Intelecto em virtude do qual é chamado *agathoeidés*?” Poderia ser “o ser por si” (*tò katà tà autà*) e “o ser sempre igual a si mesmo”, ou como traduz Ham, a “estabilidade e a permanência” (16,21). Mas, não buscamos a permanência em si, ela não implica nela mesma a noção de bem; buscamos apenas a permanência de coisas boas. Em seguida, conclui que a coisa cuja permanência no Intelecto é boa é sua auto-suficiência, é o fato de tudo já lhe estar presente, não como algo externo pode estar presente para nós, mas presente como sua própria vida, a intelecção. É isso que é bom no Intelecto, isso é da Forma do Bem. O Intelecto não busca nada, porque sua vida o satisfaz, porque ele possui plenamente. Ele é auto-suficiente, não porque impõe a si um limite, mas porque possui, porque tudo lhe está presente (16,27). Sua autarquia está fundada sobre essa presença para si mesmo da totalidade que ele mesmo é, seu “ser por si”. Se ele não fosse “por si mesmo” a intelecção e a vida, ele as buscaria. Vida e intelecto são o bem que o Intelecto possui, são o que o torna *agathoeidés*, e é isso que ele buscaria, se já não tivesse (16,34).

Essa auto-suficiência caracteriza o bem no Intelecto, porque ela imita o Uno/Bem para o qual o Intelecto vive direcionado. Haver um Bem transcendente não põe em questão a autarquia do Intelecto; na verdade, é esse Bem transcendente que propicia ao Intelecto sua auto-suficiência, pois é a necessária conversão do Intelecto para o Bem que produz a unificação do múltiplo disperso e forma o Todo-uno que implica a auto-suficiência. Essa conversão dá-se pelo desejo, é o desejo que liga o que é da Forma do Bem ao Uno/Bem. Conversão e desejo caracterizam a busca de unidade que produz a própria autarquia do Intelecto. Embora o Bem permaneça não-alcançado, a vida do Intelecto, a própria intelecção,

---

<sup>30</sup> Na *República* 509 a 3, o conhecimento e a verdade são da forma do bem, como a luz e a visão são da forma do sol.

dá-se nessa tensão em direção ao Uno, a qual lhe dá unidade. Vida e Intelecto são imitações do que há no Uno, “o que quer que possa ser” e que não pode ser definido. A autarquia toma Forma no Intelecto como uma imitação da absoluta liberdade do Uno, a qual coloca o Uno além da autarquia (17,14).

Mas Plotino mesmo não parece satisfeito com suas respostas e pergunta mais uma vez (17,3) “como os fez?” Ele reconhece que está no limite de sua capacidade discursiva, que, se uma resposta melhor não surgir, o raciocínio se deterá aí e não poderá produzir mais qualquer discurso. Contudo, há muitas razões para crer que há algo além, principalmente a compreensão de que a auto-suficiência do Intelecto vem para ele de fora, uma vez que cada parte do Intelecto não é auto-suficiente em si e participa de uma unidade que ela não é, a qual faz as partes existirem juntas. Dando-lhes unidade, lhes dá a auto-suficiência. É preciso aceitar que há essa causa. Plotino sugere que se pode deduzir a necessidade de um princípio transcendente porque a autarquia do Intelecto não é intrínseca e não pode resultar simplesmente da conjunção de elementos que são em si mesmos deficientes. Na perspectiva da processão, que ele utilizara no capítulo quinze, a autarquia era total no Intelecto, nada era exterior a nada, porém, na perspectiva da ascensão até ao princípio, que ele utiliza agora, a autarquia é causada por algo completamente exterior, transcendente. O princípio é agora reconhecido como o que está além da autarquia (17,14). Para reconciliar essas duas perspectivas, talvez tenhamos que lembrar que a ascensão em direção do Uno é sempre, desde seu início, na alma humana, uma interiorização, a qual se intensifica a cada passo. Com a interiorização, passa-se da atividade externa de uma realidade à sua atividade interna que é, a princípio, transcendente, mas que se pode alcançar pela simultânea transformação do sujeito que ascende. Esse jogo entre transcendência e imanência é o cerne, tanto da processão quanto da ascense. A cada etapa cumprida na ascense, o interno se torna externo e o transcendente se torna imanente, e vice-versa na processão.



## **Epílogo: Inefabilidade e Abandono (cap. XVII)**

### **17,15 - 40: A inutilidade do Intelecto na Experiência de Iluminação pelo Uno**

Mas, será suficiente para a alma essa explanação? Plotino realmente termina aqui a sua argumentação racional, porém, sua alma sofre dor violenta e angústia, causadas pela incapacidade de ir adiante na explanação do processo que envolve a gênese do múltiplo a partir do Uno. Ele sente que precisa expressar o que sabe graças à experiência, mas que a razão discursiva não abarca. Sua dor se intensifica como se estivesse na iminência de um parto.

Sua perspectiva se alterna mais uma vez, da processão para a ascensão. Parece não se importar mais em descrever a gênese do múltiplo, mas sim a união da alma com o Primeiro Princípio. É importante notar que o si mesmo que tem de ser levado até ao fim da ascensão é a alma. É a alma humana que tem de se tornar Intelecto e isso não basta. Ela tem de superar o Intelecto. Diante da dificuldade e da grandiosidade da tarefa, Plotino gostaria de apelar para um encantamento, desde que pudesse preencher o vazio que, como um abismo, se interpõe entre a alma e o Uno. O encantamento a ser proferido seria como “os últimos ecos antes do silêncio” (Ham, 2000: 268). O silêncio que se estabelecerá durante a experiência unitiva só poderá ser quebrado pelo discurso, quando a experiência terminar. Ainda assim, ele não será suficiente para descrevê-la, pois ela é simples, não é passível de descrição. Apenas seus efeitos podem ser descritos.

A alma sente as dores do nascimento e um encantamento poderia servir como parteira (17,19) para essa experiência que o discurso racional não facilita e até bloqueia. O encantamento, talvez um só vocábulo, poderia fazê-lo com um salto, sem a característica da discursividade que passa de uma coisa a outra. Quando a alma discursa sobre as verdades do Intelecto, “cursa sobre” elas, atropela-as com sua capacidade dianoética. A alma tem acesso a realidades superiores a ela mesma, pode conhecê-las (17,21-22), tornando-se o Intelecto, mas não pode dizê-las. Por isso é inútil continuar com o discurso, que a mantém aquém de suas próprias possibilidades.

A alma toca o Uno através do Intelecto, porém o Intelecto que entra em contato (17,25) com o Uno não é o Intelecto propriamente dito, mas o Espírito amante, nascente, supranoético. A alma é infranoética e tem de subir primeiro ao Intelecto para, depois, abandoná-lo e tocar o Uno. “O que toca, não entende” (10,44) e, portanto, não dá margem à discursividade, a qual não é capaz de ser apenas um contato, um toque; ela precisa cursar, atravessar, se suceder. No contato, é o silêncio que se expressa.

Ham (2000:270/271) salienta que o próprio Plotino, ao sugerir que o encantamento a ser proferido poderia ser a repetição do que já foi dito no final do tratado, caracteriza seu discurso filosófico como um tipo de “encantamento” (17,19-21). Mesmo reconhecendo a impotência do discurso, Plotino perceberia nele um encantamento encerrado na repetição, que poderia trazer a compreensão do inexprimível.

Depois do *Tratado 49*, ele não escreve mais sobre a questão da união com o Uno e só nos resta reler. Nessa última menção à experiência máxima da ascese da alma humana, o que se destaca é a subitaneidade. Apenas as dez últimas linhas do capítulo são dedicadas a explicar o final da ascese. Parece que a rispidez da expressão que encerra o tratado, “*Abandona tudo!*”(áphele pánta), já começa a tomar conta do autor, que se torna menos prolixo. A iluminação é súbita, embora exija um longo caminho de estudo e de vida em conformidade com o Espírito (Intelecto). “Como?” Isso não importa mais. Na experiência, o que importa é que ela acontece e só resta aceitar que há um abismo entre a experiência vivida e sua expressão racional.

Ao dizer “...*esse é o verdadeiro objetivo (tò télos) da alma: tocar essa luz e contemplá-la por ela mesma, não pela luz de outro, mas aquela pela qual ela vê*” (17,33-34), Plotino parece dizer que a alma chegou ao fim da ascensão. Porém, apesar disso, essas metáforas da visão e do toque indicam que há um sujeito que vê e toca, e um objeto que é visto e tocado. Para compreender, somos obrigados a buscar o auxílio de tratados dedicados ao assunto. Parece que ele considera essa iluminação o final da ascese, o objetivo da alma humana, porque, depois dela, a união com o Uno é apenas uma questão de manutenção do contato. Toda visão é um tipo de contato, mas essa visão implica um contato tão estreito que sua continuidade ininterrupta acaba por provocar a união do observador com a luz que ele observa, como vemos a seguir:

... mas quando ele vê esse mestre com deleite, o qual não é da natureza das imagens, mas digno de genuína contemplação, ele dispensa essas outras coisas e, dali em diante, olha somente para ele e, então, enquanto olha e não afasta seu olhar, pela continuidade de sua contemplação ele não mais tem uma visão, mas mistura seu olhar com o que é contemplado, de modo que o que antes foi visto tornou-se visão nele e ele esquece todos os outros objetos de contemplação (VI.7.35,9-17).

“...*é suficiente apenas um toque do Intelecto, mas, quando ele o toca, enquanto dura o contato, é absolutamente impossível falar e nem há tempo para tal. É somente depois que se consegue raciocinar*” (17,25-27). Esse trecho lembra a *analogia dos possuídos* que ele apresentou no capítulo catorze. Posteriormente, finda a experiência, a alma lembra e *fala*

sobre aquilo que a possuiu, a partir dos efeitos dessa posse, mas nunca consegue *dizer o próprio objeto* que a possuiu.

Outro aspecto a ressaltar é que essa é uma luz que se “recebe”, subitamente, quando o esforço cessa. É preciso acreditar no que se vê, pois a luz “*é dele, é ele*” (17,30). A luz confirma sua própria presença. Se não tivesse vindo, não teria iluminado. E a luz pela qual a alma é iluminada, esta é a que ela deve contemplar. Também aqui podemos ser auxiliados pelo *Tratado 38*, onde, no capítulo trinta e seis, o filósofo explica que somos ensinados a respeito de “tocar o Bem”, com o discurso, por comparações e negações e por métodos de ascensão, porém somos colocados no caminho pelas purificações e virtudes e estabelecendo-nos com firmeza no Intelecto. Portanto, ao aproximar-se da experiência última, a alma já terá alcançado a identidade Intelecto/inteligível e não olha para isso de fora, ela estará muito próxima do Bem que brilha sobre o mundo inteligível. É lá que ela abandona todo estudo e

... erguida para o alto por um tipo de expansão, subitamente vê, não vendo como, mas a visão preenche seus olhos com luz e não a faz ver algo diferente com ela, mas a luz mesma é o que ela vê. Pois não há nesse Bem algo visto e sua luz, nem Intelecto e objeto do Intelecto, mas um raio que os gera depois... (VI.7[38]36,19-24).

Assim, no conhecimento verdadeiro do Intelecto há uma relação de três termos que se identificam, há sujeito, objeto e intelectão, porém, na visão pré-noética os três são o mesmo, porque o sujeito não vê um objeto, não produz uma essência inteligível, vê sua própria visão, isto é, não chega a atualizar o objeto, detem-se em seu próprio fluxo em direção ao Uno e, ao invés de com isso reunir o múltiplo, que ele mesmo é, em inteligíveis diferenciáveis, apenas percebe o fluxo para o ponto focal, a atração que ele exerce.

Assim como, quando a alma se torna Intelecto, pela interioridade recíproca dos intelectos no interior do Intelecto, ela comunga da vida do Intelecto total, assim também, quando tem o contato com o Uno, a alma identifica-se com o primeiro estado do Intelecto, o Intelecto amante ou nascente. Desse modo, a alma vive essa experiência mística nos raros momentos em que atualiza sua unidade com o Intelecto amante, mas este Intelecto amante é o Eterno Êxtase, sempre presente (Hadot, 1987: 66/67). Despir-se da intelectão e manter apenas a aspiração pelo Uno é ter o Intelecto puro (14,14), é ter uma identificação com o *noûs* nascente e amante que está sempre disposto na direção do Uno por causa dessa aspiração.

Abandona tudo! (*áphele pánta*)(17,35) é isso: abandonar o conforto da auto-suficiência (17,14) que lhe permite subsistir como Intelecto, abandonar a perfeição do sujeito e do objeto, abandonar o Todo, o si mesmo, é abandonar a posse das essências que gera. Se no capítulo nono a abstração (*apháiresis*) exigida era o abandono do que nos separava do

Intelecto, agora ela é mais radical: é necessário que a alma abandone o que a separa da simplicidade e da transcendência.

As duas características da “união mística”, de particular importância para a doutrina do Uno, de Plotino, são o que se pode chamar de sua simplicidade e sua transcendência. A simplicidade é uma característica tanto do objeto apreendido como da própria apreensão, na qual não há consciência de qualquer ato ou de ser distinto do objeto. A experiência é “simples” no sentido de singular, completamente unificada. Também o objeto é apreendido como “simples”, como uma unidade absoluta, da qual qualquer descrição (que inevitavelmente envolveria dissecação e análise) parece irrelevante e impertinente. (Armstrong, 1967:45). [...] O ato unitivo leva, exatamente por sua intensidade, à inconsciência de tudo fora dele e, de fato, à medida que consciência implica distinção e diferenciação, à inconsciência de si e de seu objeto (Armstrong, 1967:46).

O ensinamento discursivo de Plotino apenas mostra o caminho (VI.9[9]4,15-26) e tem de ser abandonado. “...é necessário andar efetivamente por uma estrada que só se trilha sozinho, rumo ao Só” (Hadot,1999:241) (VI.9[9]4,15-16 e 11,50-51). A radicalidade da última expressão do tratado, *áphele pánta*, vem sugerir, também, que a *iluminação* é uma *realização* solitária daquele que quer alcançá-la. O receptor do ensinamento deve: (a) com esforço purificar-se; (b) com esforço concentrar-se e tornar-se o Intelecto mantendo uma disposição contemplativa; (c) identificar-se com o Intelecto nascente mantendo apenas o desejo de alcançar o Uno; e (d) abandonar o esforço para receber a luz e tornar-se essa luz. Na união há só o Uno como foco de luz que faz ver, não há mais alguém que vê.

## SEGUNDA PARTE: A RELAÇÃO DO CONHECIMENTO COM A ONTOLOGIA

### CAPÍTULO I

#### A GÊNESE DO INTELECTO E DA MULTIPLICIDADE DOS ENTES

A relação imbricada que há, para Plotino, entre o ente (essência) e o sujeito de conhecimento efetiva-se plenamente quando este último é o Intelecto, e mostra-se melhor na descrição da gênese conjunta da intelecção, do Intelecto e da multiplicidade de entes (V.3[49]11,1-16). É preciso ter claro que a reflexividade noética do Intelecto constitui, também, uma reflexividade ôntica: os entes determinados, suas essências, surgem com a intelecção.

A geração do múltiplo a partir do Uno, segundo a concepção do fundador do neoplatonismo, acontece com a processão (*próodos*) das hipóstases, ou seja, com o surgimento destas, cada uma daquela que a antecede. A processão implica que cada nível de realidade tem uma autonomia que o institui como ato subsistente que recebe sua essência de um outro ato, mais simples e unificado. Ela dá conta da maneira como as diferentes formas da realidade estão em estado de mútua dependência e dá um caráter orgânico ao cosmo, onde entes de origem comum estão ligados numa estrutura única, numa cadeia ininterrupta. Continuidade e descontinuidade são simultâneas. A emanção do Uno cria toda uma hierarquia do real em que cada nível põe uma maneira específica de ser, uma hipóstase do Uno. Cada hipóstase procede de outra anterior: o Intelecto procede do Uno e a Alma do Intelecto numa doação que é espontânea e necessária e que deixa a fonte inalterada. Isso permite que o Uno possa permanecer inativo e simples enquanto, a partir dele, surge a multiplicidade ativa. Plotino enfatiza o caráter vital e dinâmico do ser espiritual: a perfeição é necessariamente produtiva e criativa, “*tudo que é perfeito produz algo mais*” (V.1[10]6,31-38).

O princípio primeiro e uno produz porque cada hipóstase se volta para a hipóstase mais alta e recebe dela unidade, determinação, e limite. Desse modo, imita-a e torna-se

imagem dela, num processo atemporal: os momentos da estrutura proposta já estão sempre contidos uns nos outros, mas só há processão, se houver esse retorno, essa conversão para contemplar. Portanto, para Plotino, toda a realidade é apenas uma imagem da figura primordial, que é o Uno. É apenas para mostrar sua causa que a linguagem atribui nascimento às hipóstases que são, com efeito, eternas. “*Quando discutimos realidades eternas não devemos deixar que a geração no tempo seja um obstáculo ao nosso pensamento. Na discussão, aplicamos a elas a palavra “geração” ao atribuir uma conexão e uma ordem causais...*” (V.1[10]6,19-22).

O primeiro momento da processão é a emanção a partir do Uno que Plotino tenta explicar com analogias, como a do sol ou a do fogo. O Uno, sendo o que há de mais perfeito, também produz. A inatividade atribuída ao Uno não deve sugerir que o compreendamos como uma unidade rígida ou morta (Santa Cruz, 2002:86); a inatividade do Uno está apenas no nosso modo de perceber que exige separação e distância para que haja movimento. Assim, do mesmo modo que poderíamos dizer que o Uno é uma hiper-unidade, também poderíamos dizer que é uma hiper-atividade. Nossa incapacidade de apreendê-lo deve-se a que ele é uma potência infinita, um poder infinito de produção. O produto indeterminado e informe do Uno, sua irradiação, Plotino chama de “alteridade inteligível”, “matéria inteligível”, “primeiro movimento” (II.4[12]5,29-38). Reale (1994:460) entende que se trata do “ser indefinido”. Hadot (1996:373) lembra que se trata de um “estado de potência” que ainda não é *noûs*. Seja o que for, de fato, a irradiação é um múltiplo que ainda não recebeu unidade ou determinação e tem de ser compreendida como potência, pois não é uma realidade subsistente, uma hipóstase. Trata-se, porém, de uma potência que atualiza a si mesma, uma potência que já está sempre em ato, viva, como podemos constatar no tratado sobre o que existe em potência e o que existe em ato (II.5[25]) e nos comentários a tal tratado, de Jean-Marc Narbonne:

A matéria inteligível é, portanto, essa vida que, ao receber as Idéias, passa do estado de vida indefinida àquele de vida definida e inteligente. [...] Ou seja, antes mesmo de ser definida, a vida que é a matéria inteligível já era uma vida ativa e inteligente, pois é ela mesma que se conduz de si mesma para aquilo que lhe é superior (Narbonne, 1988:107).

A processão compreende, em seu passo seguinte, a conversão (*epistrophê*) desse múltiplo para o Uno. Por voltar-se e colocar-se em relação, recebe unidade, torna-se Ente (ainda não-inteligível). A passagem a seguir enfatiza o papel da *relação* no surgimento do primeiro Ente e a *anterioridade do Ente* com relação ao Intelecto:

Esse, podemos dizer, é o primeiro ato de geração: é como se o Uno, perfeito, porque nada busca, nada tem e nada precisa, transbordasse e sua superabundância produzisse outro. O que foi gerado voltou-se sobre o Uno e foi preenchido, e tornou-se Intelecto ao olhar para ele. Sua

colocação<sup>31</sup> em relação àquele (*prós ekeîno stásis*) constitui o ente; sua contemplação do Uno (*prós autò théa*), o Intellecto (V.2[11]1,10-13).

Isso *que foi gerado* a partir do Uno, devido à *superabundância* que *transborda*, constitui-se como ente por *colocar-se em relação* (*prós ekeîno stásis*). Há todo um **movimento**<sup>32</sup> de transbordamento, geração e retorno, como numa onda que se ergue e se volta para si mesma, e que tem, no seu ápice, um instante de **estabilidade** (*stásis*), um ponto de vista. Esse ponto de vista instaura a relação da **alteridade** gerada com o Uno. Havendo o Uno e o outro, há uma separação, há distância, limite, estabilidade, permanência e uma perspectiva. Por isso, há o Ente e pode haver um contato, uma presença. Há apenas um preenchimento que dá plenitude e, só depois, movido pelo desejo de ver o Uno, ao contemplá-lo (*prós autò théa*), ele se torna Intellecto, e surgem, simultaneamente, o Intellecto, a intelecção e o inteligível. Temos, portanto, dois modos de ser do *noûs*, um do Intellecto nascente, pré-intelectual, que é apenas uma presença amante, ébria pelo contato imediato com o Uno, e o Intellecto propriamente dito, pensante, que, ao conhecer a si mesmo, conhece o todo inteligível.

Podemos distinguir aí três fases. Em primeiro lugar, uma radiação indistinta se produz em seguida ao Uno. Trata-se de uma alteridade, de uma Vida Indefinida, de um estado de potência que ainda não é *noûs*; em seguida, essa indeterminação, sob atração do uno, volta-se na direção dele e se delimita. É o começo da gênese das Formas. Numa terceira fase, o movimento se acaba pela realização da totalidade das Formas e pela constituição do espírito que toma consciência do fato de que ele é idêntico à totalidade das Formas (Hadot, 1996:373).

O Simples não se relaciona por definição e, enquanto dá origem a tudo o que segue, aquele que é diferente de tudo (*tò diáphoron pánte*) (V.3[49]10,51) permanece o *si mesmo para si mesmo* (*autò pròs autò ménei*). Como o Uno permanece simples, em si e para si, embora o Ente a ele se relacione? Como entender a aporia de uma *relação* com o simples? Hadot, em seus comentários ao *Tratado 9*, esclarece o que é essa relação do inferior com o superior:

O Uno não pode ser nada para si mesmo, pois a relação e a referência só aparecem nas coisas que vêm depois do Uno. Mas, podemos reter essa idéia de uma relação que transcenderia o pensamento. Essa relação que seria a mais pura é, finalmente, a relação da presença pura. Repitamos que o Uno não tem necessidade de estar presente para si mesmo, mas a realidade que está mais próxima do Uno pode estar puramente presente ao Uno, sem necessidade de uma outra relação cognitiva. Essa realidade que é a mais próxima do Uno é o Intellecto considerado em seu estado nascente, no momento em que ainda não é Intellecto e quando ele dirige seu olhar para o Uno de um modo não intelectual. Sua relação ao Uno pode definir-se

<sup>31</sup>Sugerimos que se tenham em mente os vários aspectos do significado do termo *stásis*: I) posição, permanência, imobilidade, calma, estabilidade, fixidez, estado, direção fixa, sítio, praça, situação, ponto de vista filosófico, doutrina; II) ação de levantar-se, levantamento, sublevação.

<sup>32</sup>O Uno é inativo e teríamos que falar de um movimento não-ativo, peculiar, comparável a um transbordamento.

como uma presença”. [...] Em Plotino, essa presença do superior no inferior deve ser concebida como uma relação do inferior com o superior, pois o superior não tem relação com o inferior (Hadot,1994:30/31).

As coisas não participam do Uno, pois ele não tem essência nem forma, mas há, de certo modo, uma presença do Uno nas coisas, à medida que as coisas só têm existência por sua relação com o Uno. A presença do Uno em tudo significa que ele não é diferente de nada, ele não tem alteridade em si. Mas, ao mesmo tempo, ele está ausente das coisas, pois as coisas não se põem graças à presença do Uno, se põem, necessariamente, ao se afastar do Uno: este só está presente nas coisas que funda, à medida que está ausente delas, pois elas se separaram dele para existir. Sua presença nas coisas corresponde à relação que elas têm com ele, à atração que ele exerce sobre elas, portanto, à distância e à alteridade que elas têm em relação a ele. Pelo fato de existirem pela presença do Uno, elas se separam do Uno (Hadot,1994:31/32).

Tendo em conta os argumentos de Hadot, acima citados, de que, para Plotino, os princípios primeiros estão presentes nos posteriores e que o Uno, de algum modo, está presente e ausente em cada ente, é possível para tudo o que se segue ao Uno *estar na presença* do Uno. É um tipo de relação necessária, pois o Ente não se co-instituiria, se não fosse por ela (*pròs ekeîno stásis autoû tò òn epoiesen*) (V.2[11]1,12-13). O simples permanece simples para si, porém, o que dele emana constitui uma alteridade que se põe em relação e é por isso que a multiplicidade surge, a partir do Uno, sem que o Uno se mova. Para que o Uno seja Uno nada mais é necessário, mas para que o *dois* seja *dois*, é preciso o *um*. Portanto, tudo o que se segue ao Uno adquire existência ao colocar-se em relação com o Uno, que é simples.

Após ter-se estabelecido essa relação do Ente pré-noético, Intelecto nascente, com o Uno, surge uma nova relação que parece constituir um tipo de “decepção” (Lacrosse, 2003:166). A intelecção resulta de algo que é *quase uma falha*; um tipo de queda acontece entre o estado do Intelecto nascente, a pura Presença, e o estado do Intelecto já constituído e, em decorrência desse *acidente*, o Intelecto entende a si mesmo quando o que visava era o Uno, pois o alcança apenas ao figurá-lo em si mesmo como ente determinado. A intelecção dos entes inteligíveis determinados tinha a intenção de apreender o Uno, único verdadeiro objeto do Intelecto. Portanto, a produção da unidade-múltipla do Intelecto tem sua causa justamente na conversão que visava superá-la.

De que modo aquele que é totalmente um conduzir-se-á para si mesmo? Em que momento precisará da autoconsciência? Uma só coisa é melhor que a autoconsciência e melhor que toda intelecção. Pois o pensamento não é primeiro, nem em realidade nem em valor, é segundo e é o que veio a existir quando o Bem já existia e movia para si o que foi gerado, e esse foi movido e viu. E é isso que é a intelecção, um movimento na direção do Bem e seu desejo do Bem, pois o desejo gera o pensamento e o estabelece no ser juntamente consigo. [...] Pois quando aquilo que é diferente do Bem o pensa, o faz ao ser “como o que é da forma do Bem”



(*agathoeidés*) e tendo uma semelhança com o Bem; e ele o pensa como o Bem e como aquilo que é desejado por ele, e como se tivesse uma imagem mental do Bem. E se ele ficasse assim para sempre, pensaria o Bem para sempre. Porém, ao pensar o Bem ele pensa a si mesmo por acidente, pois é ao olhar para o Bem que ele pensa a si mesmo (V.6[24]5,4-18).

Queremos relacionar essa passagem com o trecho que descreve a gênese do Intelecto (V.3[49]11,1-16), que analisamos nos comentários. Nos dois trechos, Plotino menciona a imagem do Uno que o Intelecto nascente tem em si, ao voltar-se para ele. No trecho acima, diz que, se esse estado se mantivesse, se o Intelecto nascente se mantivesse com aquele esboço do Uno, o “pensaria” para sempre. O que quer que seja esse “pensar”, contudo, não seria *intelecção*, nem *razão*, apenas a *presença* do Uno e, com sua manutenção, a multiplicidade inteligível determinada não viria a existir. Com a *intelecção*, porém, se constitui o ente inteligível.

O ente (*tò ón*) não pode, por assim dizer, flutuar no indefinido, mas deve ser fixado pelo limite e pela estabilidade; e a estabilidade (*stásis*) no mundo inteligível é limitação (*horismòs*) e forma (*morphé*), e é por estas que recebe existência (*hypóstasin*) (V.1[10]7,24-27).

Portanto, o Ente, no mundo inteligível caracteriza-se pela *stásis*, estabilidade, que significa *limite* e *forma*. Cada inteligível, sendo também um Intelecto, delimita-se ao voltar-se para o Uno em busca de unidade, e a multiplicidade instaura-se de um só golpe quando ele entende a si mesmo. Ao observar o Intelecto inserido no contexto da sua relação com o Uno e, portanto, tendo como pano de fundo a unidade originária do Uno, que dá suporte ao ato unificado do Intelecto, Lacrosse (2003:168-193) percebe três elos especulativos que permitem compreender como a dialética faz proceder do Uno a multiplicidade. Tais elos especulativos são: a) a dualidade Ente/Intelecto, b) a tríade ser-vida-intelecção, e c) os cinco gêneros primários. Esses elos são como jogos dialéticos e não devem ser compreendidos no sentido de que haja uma progressão na qual do *um* primeiro se originam dois e depois três e depois cinco. A multiplicidade inteligível surge de uma só vez a partir do binômio sujeito/objeto de desejo, que é pré-intelectual. Essa especulação apenas ajuda a razão a figurar para si algo difícil de compreender. O primeiro desses jogos dialéticos está na dualidade Ente/Intelecto, e pode ser associado à interpretação do fragmento de Parmênides (V.1[10]8,18), “*o mesmo é ser e pensar*”. Para Plotino há unidade entre o Ente e o Intelecto, e também entre ser e entender.

E cada um deles [inteligíveis] é intelecto e ente, e o todo é Intelecto e Ente universais, o Intelecto fazendo o Ente existir ao pensá-lo, e o Ente dando a *intelecção* e a existência ao Intelecto, ao ser pensado. Mas, a causa da *intelecção* é outra coisa que é também a causa do ente: ambos têm uma causa diferente deles mesmos, pois eles são simultâneos e existem juntos e um não abandona o outro. Este *um* é *duas coisas*, Intelecto e Ente, e *intelecção* e *inteligido*, o Intelecto como *intelecção*, e o ente como *inteligido* (V.1[10]4, 27-34).

Cada inteligível é, também, intelecto e intelectção; portanto, é vivo e está eternamente em movimento (V.6.[24]6,24-27) na direção do âmago de si mesmo, o Uno. Esse movimento é a essência do Intelecto e caracteriza sua unidade enquanto engendra sua determinação múltipla ao atualizar cada inteligível. Cada determinação inteligível é, portanto, o resultado de um retorno para o Uno e de uma falha na tentativa de captá-lo, falha que, porém, atualiza o inteligível. O que era apenas potencialidade do inteligível, ao inteligir a si mesmo, se atualiza, se torna inteligível em ato, delimita uma essência. Ente pré-inteligível torna-se ente inteligível e inteligido e ambos têm, como causa comum que os unifica, o Uno. Ora o esboço do Uno se atualiza como homem, ora como cavalo, ora como justiça. Uma forte tensão fica instituída na complementaridade entre os movimentos de processão do Uno para a multiplicidade e de conversão da multiplicidade para o Uno. A identidade do Intelecto com sua intelectção e com o inteligível que ele tem em si é formada a partir da identidade entre o Ente pré-intelectual, seu visar, e o esboço do Uno que ele tem em si. Mostra-se aí que a relação íntima, que a ontologia tem com o conhecimento, está fundada na henologia.

O segundo elo especulativo está na tríade ser-vida-intelectção. A potência ativa capaz de atualizar a si mesma, atribuída por Plotino a cada inteligível, ele denomina *vida*.

Uma vez que a natureza que é desse tipo [inteligível], totalmente bela e eterna, está ao redor do Uno e vem dele e está direcionada para ele, e não sai dele de nenhum modo, permanece sempre ao redor dele e nele, e **vive** de acordo com ele [...] ...mas que isso que permanece assim e permanece o que é, uma atividade de **vida** que permanece por si mesma direcionada para o Uno e no Uno, sem falsidade em seu ser ou em sua **vida**, isso possuiria a realidade da eternidade (III.7[45] 6,1-4 e 8-13).

A vida do inteligível é esse movimento em direção ao Uno, é a intelectção. A tríade “ser/vida/intelectção” institui a gênese e a estrutura do Intelecto, “*pois, o ente não é uma coisa morta, nem é não-vida ou não intelectção*” (V.4[7] 2,44). A vida atribuída ao ente e ao Intelecto é resultado de um duplo movimento: “*um que parte do ser inteligível para reconhecer em si a vida e o pensamento, e outro que parte do pensamento, para reconhecer que, sendo pensamento de si, ele é e ele vive*” (Hadot, *Être, Vie, Pensée...*:112, citado por Lacrosse, 2003: 181). Para Plotino, o Intelecto entende a si mesmo num ato duplo que é vida, e cada inteligível também é ato, tem vida e intelectção que não são recebidos de fora, de outra coisa, como nas coisas inanimadas. O inteligível não é algo que está em potência à disposição do Intelecto, sua potência é ativa, ele tem em si a própria atividade do Intelecto. Desse modo, no discurso genealógico, a vida tem dois estados complementares, nos quais está dirigida para o Uno: um pré-intelectual e amoroso, e outro, no Intelecto realizado, quando alcançou a finalidade de seu ato vital ao ser delimitada e determinada como intelectção. Convertendo-se

ao Uno, a vida que aspira ao Uno estabelece uma relação. Em seguida, torna-se inteligente e é definida num movimento de auto-atualização, em que se torna, ao mesmo tempo, o inteligir e o ente atualizado, o inteligível.

Ela [a vida] é o movimento da matéria inteligível que dá a si mesma forma e determinação, ao voltar-se na direção do Uno. O ente e o pensamento, nos quais a unidade constitui a inteligência, aparecem em seguida como o produto da autodeterminação da vida (Hadot, *Être, Vie, Pensée...*, p. 134-135, citado por Lacrosse, 2003:188).

É porque o Intelecto tem como substrato essa vida do Bem, essa vida eterna que voluntariamente permanece ao redor do Uno, que o ato do Intelecto é da forma do Bem (*agathoiedés*). O Bem habita a identidade Intelecto/inteligível na forma da vida que aspira ao Bem e que se torna intelecção.

A vida permite, assim, não apenas operar a junção entre o ente e o Intelecto, mas também entre o Uno e a multiplicidade das coisas que existem. Ela é a mediação de extremos, o princípio de continuidade entre as hipóstases. Ela permite a abertura da totalidade ontológica a uma indeterminação henológica universal,...(Lacrosse, 2003:190).

O terceiro jogo especulativo está na relação que têm entre si os cinco *gêneros do ser*, do *Sofista*, de Platão: **essência, movimento, estabilidade, diferença e identidade**. No *Sofista*, o objetivo era discutir a participação das Idéias entre si, sua comunidade, e era, também, mostrar que há não-ser subsistente no ser, sob a forma de alteridade e de movimento. Para Plotino, não se trata mais disso, mas de mostrar que a uni-multiplicidade do Intelecto é um grau henológico intermediário entre o Uno e a totalidade dos entes. Uma vez que os gêneros primários não podem reduzir-se totalmente uns aos outros, fica claro que a unidade absoluta do Uno é superior ao Ente. Mas, ao mesmo tempo, essa pluralidade do Ente constitui uma imagem do Uno, pois busca a identificação e a unidade. Os cinco gêneros podem ser discernidos mesmo quando se especula sobre a fase pré-noética do Intelecto. A Alteridade múltipla que emana do Uno é o primeiro Movimento, de modo que Alteridade e Movimento formam uma unidade indefinida, substrato das Formas, que Plotino chama *Ousía*, Mesmo e Repouso.

E quando alguém olha de perto esse poder múltiplo, então, dependendo do modo como o vê, se o vê como um sujeito ou um tipo de substrato, então o chama "*ousía*", e o chama "**movimento**" se o vê como vida, e "**repouso**", à medida que ele é sempre e imutavelmente ele mesmo, "**outro**" e "**mesmo**", pois essas realidades são todas juntas um só (III.7[45]3,8-11).

Mas, Plotino não é constante no uso dos termos com os quais se refere aos gêneros do ser. Apesar de repetidas vezes referir-se a um dos gêneros como *ousía*, ele pergunta (II.6[17]1,1-13) pela diferença entre *tò ón* e *ousía* e pergunta se **movimento, repouso, mesmo** e **outro** são elementos da *ousía*. Responde: "*O todo, então, é ousía e cada um dos outros são:*

*um tò ón, outro movimento, e outro algo mais. Desse modo, o movimento é incidentalmente tò ón*". E pergunta, mais uma vez: "*E é incidentalmente ousía, ou um elemento constituinte essencial para a formação da ousía?*" Mais uma vez, responde: "*O próprio movimento é certamente ousía, e tudo no mundo inteligível é ousía [...] porque todos são um.*" Concluindo, **movimento, repouso, mesmo e outro** são entes por acidente, não em essência, mas todos são constitutivamente *ousía*. Percebemos, então, que, para Plotino, *ousía*, além de referir-se a essências determinadas, refere-se também ao que faz delas essências, algo anterior ao Ente: *ousía* é o todo potencial da alteridade indefinida, na qual os gêneros estão indeterminados.

Quando o Ente se torna Intelecto, discernimos melhor os cinco gêneros. Não poderia haver intelecção sem **diferença (alteridade)**, para que haja o pensador e o objeto do pensamento; sem **identidade e repouso (estabilidade)**, inclusive para que se possa pensar o mesmo; sem **movimento** do Intelecto ao inteligível, para que haja o ato da intelecção, sua própria **essência**. A unidade mantém-se entre Intelecto e essência porque o Intelecto não serve de substrato ao movimento, ele é o movimento e, assim, movimento e essência estão envolvidos um no outro: o movimento é o próprio ato da essência do Intelecto, eles são concomitantes; um não se subordina ao outro. Essência e movimento estão separados no pensamento da razão, mas as duas naturezas são uma no Intelecto (V.1[10]4,35-45 e VI.2[43]7,6-9).

A passagem desses princípios da realidade, da indeterminação henológica na qual estão todos juntos constituindo a *ousía*, para o Ente pré-intelectual onde a determinação é apenas um esboço do Uno, uma marca que dá unidade e limite e, depois, para o Intelecto de múltiplas determinações, manifesta a continuidade descontínua da processão. Tais princípios, enquanto instauram a multiplicidade, à medida que não são mais o Uno, mantêm a unidade do Intelecto, ainda que com menos intensidade, pois é, por ser o movimento a sua essência, que é possível pensar a si mesmo, ser sujeito, objeto e ato da intelecção; e é porque movimento é repouso que é possível haver identidade entre o Outro e o Mesmo, e é possível que o ato do Intelecto esteja voltado unicamente para si mesmo<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Na continuidade do processo de produção da multiplicidade, os gêneros se diferenciam em espécies (VI.2[43]19 e 20), e o mundo sensível recebe ordem através das formas racionais, imagens dos inteligíveis na Alma.

## CAPÍTULO II

### OS VÁRIOS NÍVEIS DO EU E DAS REALIDADES ONTOLÓGICAS

Na filosofia de Plotino, a relação do conhecimento com a ontologia é costurada em diferentes graus de intimidade e é determinada pela reciprocidade entre níveis ontológicos e antropológicos, graças a uma concepção do “eu” que é privilegiada por uma extrema mobilidade. No âmbito da ontologia, podemos abarcar tanto a realidade sensível quanto a inteligível, as quais se relacionam com três tipos de conhecimento: a sensibilidade, o raciocínio e a intelecção. A realidade considerada independentemente de sua inteligibilidade, considerada como simples presença, portanto não analisada e não dissecada, é a percepção que um sujeito pode ter do Uno, é superior ao conhecimento e situa-se no âmbito da henologia. Salientam-se, assim, os dois tipos de movimento do sujeito: um ontológico, dirigido aos entes, caracterizando um sujeito que conhece, e outro henológico, dirigido ao absolutamente uno, caracterizando um sujeito que apenas se faz presente porque aspira, ama e deseja, e culmina por unir-se a seu objeto.

O sujeito de conhecimento desloca-se por diferentes patamares da realidade, as hipóstases. O termo grego *hypóstasis* significa literalmente substância, o que *está sob* a aparência e permanece sob as modificações de toda ordem. A hipóstase pode ser entendida como “verdadeira realidade” (*tò óntos ón*), que, no caso do platonismo, é o mundo inteligível, o qual não sofre as mudanças decorrentes do tempo. Fala-se genericamente das três hipóstases, *hén*, *noús* e *psyché*. Contudo, é preciso considerar a advertência de Hadot que afirma nos seus comentários ao tratado 50 (página 24), citado por Lacrosse (2003:231), que “*é necessário banir definitivamente a expressão: as três hipóstases*”. Plotino não fala em nenhum momento de “três hipóstases”, muito menos de uma segunda hipóstase e foi Porfírio que nomeou o tratado V.1[10] *Sobre as Três Hipóstases Primárias* e o tratado objeto da presente dissertação, V.3[49], *Sobre as Hipóstases que Conhecem e Sobre Aquele que Está Além*. O Uno, o Intelecto e a Alma são chamados por Plotino, de modo geral, de *princípios* ou *naturezas*, e ele quer referir-se, assim, aos atos e produtos desses três princípios. Para compreender o termo “hipóstase”, no contexto plotiniano, Lacrosse tenta uma definição:

Para tentar uma definição resumida, digamos que a *hipóstase* plotiniana se constitui, na maior parte do tempo, em função de uma dinâmica henológica que põe em jogo as noções de *hypokeímenon*, de *enérgeia* e de *ousía*: a hipóstase é, assim, o *substrato* de um princípio uno, em função do qual ela se autodetermina como *ato* e como *essência* (Lacrosse, 2003:232).

A noção de *hipóstase* implica, também, o fundamento da existência dos seres humanos. Não se reduz a uma objetivação da Alma do Mundo, do Intelecto e do Uno, pois “*Como essas três realidades estão na natureza das coisas, é preciso pensar que elas também estão em nós*” (V.1[10]10,5-7). Isso permite relacionar a realidade das hipóstases com a capacidade humana de conhecer.

Tudo funciona aqui num registro metafísico diferente daquele que opera uma separação ontológica entre dois mundos, aquele da objetividade e aquele da subjetividade. As hipóstases não são nem estados subjetivos, nem níveis ontológicos. Elas significam, ao contrário, a indissolubilidade dos estados subjetivos e dos níveis ontológicos (Lacrosse, 2003: 233).

Portanto, os níveis da realidade apresentados pelas hipóstases se repetem no ser humano, e a ascensão através deles é o objetivo da alma particular. Vimos que o mesmo “eu” que conhece como razão pode vir a conhecer como Intelecto, tornar-se Intelecto, e retornar à razão mantendo em si a lembrança de sua experiência puramente inteligível. Plotino tem uma noção extremamente elástica do “eu”, o qual apresenta várias dimensões e, a cada uma delas, corresponde uma nova dimensão do mundo. Parafraseando Trouillard, como é citado por Hadot (1959:551), a ascese sugerida por Plotino é apenas o itinerário do eu em direção ao ápice de si mesmo. Para ele, o homem é todos esses níveis e, com a purificação, ele vai se libertando de camadas mais densas e externas, e da finitude.

O eu se particulariza na consciência sensível, se totaliza no pensamento, se simplifica no contato com o Uno. Mais exatamente, ele já é simples, porque a fonte fundamental de sua vida espiritual é um contato permanente com o Uno, ele já é total, porque a condição da consciência sensível é a irradiação nela do pensamento (Hadot, 1959:551).

O *Tratado 49* começa com um discurso de estilo impessoal, referindo-se ao ente composto como aquele em que uma parte conhece outra, não sendo, portanto, capaz do verdadeiro conhecimento de si, e fica mantido, de início, que deve ser o simples que conhece a si mesmo. Com isso, parece que o ser humano, que é composto, não é capaz do conhecimento de si. Na continuidade do tratado, quando fica estabelecido que “nós” somos a razão discursiva, a qual não é capaz de voltar-se sobre si mesma, a possibilidade do autoconhecimento para o ser humano parece ainda mais remota. Por conseguinte, a menos que adotemos uma visão mais ampla do “si” e do ser humano, nos escritos de Plotino, pensaremos que o homem desaparece já no nível do Intelecto. Toda a busca dele pode ficar privada de sentido se não colocarmos em perspectiva uma visão especial do eu, ampliada e móvel. Kevin Corrigan (2002:134) mostra que é preciso muito cuidado para entender a que se refere o “si” na expressão “conhecimento de si” (*autò heautò*) (2,20), ou seja, é preciso perguntar o que é o “si mesmo conhecer a si mesmo”, já que não se trata da nossa experiência normal do “si”.

O “si” nessa relação de “conhecer a si mesmo” é bem diferente do “eu” empírico ao qual ordinariamente nos referimos, é algo como uma essência da essência, a mais profunda interioridade do “si”, que não se alcança com mera introspecção ou exame de consciência, nem com o processo indireto através do qual a razão discursiva pode conhecer-se. “*É um ‘si’ a constituir por progressiva identificação com aquilo que, nele, é mais elevado que ele*” (Dixsaut, 2002:VII).

Corrigan (2002:152) diz que o Intelecto pode não ser ainda o “si” último do “conhecimento de si” de Plotino, pois tornar-se Intelecto e conhecer a si mesmo e a todas as coisas não é chegar ao final da ascensão. Para além dessa uni-totalidade há uma unidade absoluta e Corrigan considera que Plotino, de uma forma muito concisa, típica de seus últimos escritos, continua, no *Tratado 49*, o desenvolvimento de uma concepção do “si”, numa perspectiva ampliada que inclui o Uno. Nesse caso, o estudo que Plotino faz sobre o Uno, na segunda parte do tratado, não estaria pouco conectado ao que se tratou antes, mas seria o fim e o sucesso da investigação sobre o conhecimento de si e, portanto, seria também de extrema importância para uma antropologia plotiniana e, a rigor, a própria divisão do tratado em duas grandes partes, que é comum e usamos nesta dissertação, também não se justificaria.

A investigação sobre o Uno é da mais alta importância para toda a antropologia, não porque é um primeiro princípio abstrato, mas porque sua auto-reflexividade é o fundamento de toda ipseidade, embora não sendo o si de alguma coisa, porque sua presença é tão simples e, portanto, tão englobante que ela supera mesmo o Intelecto e acessa nossa experiência menos formulada, e porque, em sua presença, tudo se torna mais nítido, em particular, o desejo, o ímpeto, o amor e o sentimento (Corrigan, 2002:153).

Ou seja, na opinião de Corrigan, para Plotino, um retorno completo do Intelecto sobre si mesmo compreenderia também o retorno à sua fonte. O Intelecto, sendo uma multiplicidade organizada (12,1-3) tem necessidade de si mesmo (13, 17-21) enquanto princípio de organização. Esse princípio de organização seria, de uma certa maneira, o si mesmo (pois ele se organiza a si mesmo e se atualiza a si mesmo), mas, num outro sentido, o ultrapassaria e seria pura unidade (11,15-23 e 13,21). Para Corrigan, então, o Uno seria a fonte e o fundamento da auto-reflexividade, o “si” (*autò*) antes do “ente” (*tì*).

É necessário lembrar que é a alma que é levada a ascender até esse contato com o Uno; ela é o si mesmo que deve identificar-se com níveis superiores de sua própria realidade para alcançar níveis mais interiores da consciência de si e cumprir com o adágio, tão caro a Plotino, de que “*somente o semelhante conhece o semelhante*” (Empédocles B 109, Demócrito B 164). Em conformidade com esse adágio, em Plotino, apenas níveis correlatos de subjetividade e realidade têm uma relação de conhecimento. Podemos estabelecer, então,

quatro pares de correlatos: a sensibilidade conhece o sensível, a razão conhece a forma racional, o Intelecto conhece o inteligível, e o Espírito amante percebe a Presença do Uno.

Começamos tratando da faculdade sensitiva. Ela é diferente de seu objeto, portanto, ela não é capaz do conhecimento de si. Para Plotino, há duas etapas na *aísthesis*: a primeira refere-se à sensação, é corpórea e passiva, e nela os órgãos dos sentidos são afetados, mas não sentem, há uma mera recepção de um estímulo externo; na segunda etapa, a percepção, que é da alma, recebe informações que são as sensações traduzidas em imagens ou representações e realiza um julgamento que já é intelectual. Uma impressão é, então, o objeto da *aísthesis* da alma, a qual não se exerce sobre o que se passa no corpo, mas sobre seu equivalente inteligível. Assim, a alma percebe, sem ser afetada, é dona de uma sensação consciente, que já julgou o estímulo e pode dizer: “é quente”, “é frio”. Trata-se de um primeiro grau de conhecimento, no qual não percebemos, de fato, um corpo, mas suas qualidades sensíveis (*lógoi*), que derivam de seu interior inteligível. Os *lógoi* dão forma e vida aos corpos, organizam-nos, assim como os inteligíveis em si dão forma aos *lógoi*. A percepção como que desmaterializa o objeto, abstrai a determinação formal (cor, por exemplo), a qual está mais próxima do objeto inteligível original. Tudo que existe no sensível pré-existe no inteligível em uma modalidade não corporal. Mas, a forma racional percebida tem de ser transmitida para a razão, onde será alvo de outro julgamento. Nosso “eu” não está na percepção sensível, não é isso que somos.

No segundo par de correlatos, encontramos a alma racional e “... *isso é o que somos*” (*toûto gàr hemeîs*) (3,36). O raciocínio é um segundo trabalho da alma, um outro tipo de julgamento que se pronuncia sobre o primeiro, da percepção sensível, o qual apenas registrou imagens. O raciocínio interpreta, corrige e valida o que a sensação deu, utilizando, inconscientemente, traços do Intelecto que ela tem em si. Com isso, pode compreender uma experiência nova e começar a questionar a respeito dos objetos, ajustando impressões novas às antigas, numa comparação com o que tem na memória, e pode analisar o que a representação deu, dizendo, por exemplo, “esse é Sócrates, é do sexo masculino”, etc. A razão é intermediária entre o Intelecto e a sensação, e sua atividade é bem precisa e é bem distinta do Intelecto. A ela está interdito captar os inteligíveis como tais, pois, para raciocinar, usa imagens externas. Ela coloca o Intelecto em prática de um modo que não é próprio dele e usa as informações da sensibilidade de um modo que não é próprio dela: faz algo diferente, que é mais do que utilizar faculdades que são diferentes dela. Ela raciocina. A alma não é uma via imprópria para o raciocínio, isso é que a define.



O raciocínio não é capaz do conhecimento de si, porque a realidade que lhe é externa está sempre demandando sua atenção. Sua relação com as coisas é indireta, através de impressões: as formas racionais dos objetos sensíveis e os traços de inteligíveis, nossos conceitos. O conhecimento que se dá pelo raciocínio discursivo é de coisas que lhe são externas e estão separadas umas das outras. Para conhecê-las, é preciso passar de uma coisa à outra, e a discursividade é apropriada para isso. De modo correlato, embora a alma pré-exista no inteligível, quando está num corpo, separa-se, isola-se, cai no corpo como numa prisão. Ela se torna “parte”, num corpo separado de outros corpos, volta seu olhar para essa parte e a governa com dificuldade (IV.8[6]4,10-20). O mundo dos corpos é cheio de conflitos e preocupações, de modo que a encarnação é uma noção ampla que altera o funcionamento do Intelecto. O retorno ao corpo depois de uma experiência mística é associado por Plotino ao retorno à razão discursiva (V.3[49]6,13-18). Isso quer dizer que o raciocínio é o que é, porque está num corpo. O pensamento da alma que está num corpo tem uma estrutura completamente diferente daquela da nóesis.

Os traços do Intelecto que a alma tem em si permitem, inclusive, o julgamento de valor dos objetos, por exemplo: “Sócrates é bom”. Em sua atividade normal, a razão discursiva utiliza esses traços para compreender e determinar a realidade que a cerca, sem refletir sobre eles, pois ela não depende do conhecimento de si para ser eficaz. Contudo, ela pode pensar-se livre da parte irracional da alma, em seu estado puro, e refletir sobre esses princípios de funcionamento que lhe vêm do Intelecto. Embora esse não seja o seu funcionamento normal, quando a alma pergunta como é capaz de julgamentos de valor, ela pode refletir sobre suas próprias regras de funcionamento racional e voltar-se para sua origem e perceber que os traços do Intelecto são suas próprias regras de operação, são um equivalente psíquico do Intelecto que contém algo dele de forma mais desdobrada, não são um conteúdo entre outros, mas um conjunto que constitui a razão.

A razão pode perceber que a vida da alma é um efeito da vida do Intelecto e, quando, numa operação incomum, a alma é assimilada pelo Intelecto, encontra algo mais interior que ela mesma. Lá é que conhece o seu “si mesmo”, que está além do si mesmo habitual, como se o melhor da alma fosse uma outra faculdade, separada, que já é o Intelecto. Conhecer a si mesmo, para a alma, é conhecer algo diferente de si, que só faz parte de sua estrutura como um “traço”. Não é possível, para a alma, conhecer apropriadamente o Intelecto, mas ela pode tornar-se o Intelecto que vai conhecer a si mesmo.

No terceiro par de correlatos, o adágio de que *“somente o semelhante conhece o semelhante”* é mais uma vez cumprido, pois o si mesmo se torna o Intelecto, tendo como

objeto a realidade inteligível, e é capaz de um verdadeiro conhecimento de si. O conhecimento aqui dá-se pela intelecção, a qual não se alimenta de premissas nem interpreta os enunciados da razão. O Intelecto pensa-se na perspectiva da totalidade, não como indivíduo, pois ele contém os inteligíveis que não se distinguem localmente, apenas formalmente. No inteligível puro, há apenas um Ente múltiplo que se conhece, que está diretamente presente para si mesmo. Há identidade entre Intelecto, intelecção e inteligível, isto é, entre sujeito, ato e objeto. Essa é a única maneira de, numa reflexividade perfeita, uma faculdade conhecer a si mesma, pois, do contrário, ao ver o objeto contemplado, o observador não conhece o sujeito que contempla. Ao entender, o Intelecto reúne a multiplicidade numa unidade, porque o movimento da intelecção é uma conversão para o interior, na direção do Uno. Esse movimento da intelecção é a própria essência do Intelecto, o qual se encontra continuamente nesse ato. No conhecimento inteligível não há distância, nem uma luz externa que ilumine os objetos, é como se uma luz visse outra luz; trata-se de um conhecimento direto e intuitivo, porém não de corpos ou cores, pois nem os princípios racionais, que são apenas imagens dos inteligíveis, são cores e figuras. Os inteligíveis não estão separados uns dos outros, e cada um é um Intelecto que, ao pensar-se, pensa o Todo. Esse conhecimento é sempre verdadeiro, pois o inteligível produz a si mesmo ao entender-se, ele se mostra ao brotar do indeterminado pela unidade que recebe ao buscar o Uno. Diante dessa total compatibilidade entre Intelecto e inteligível, o ideal do conhecimento é alcançado.<sup>34</sup>

Nesse processo de pensamento do Intelecto, podemos conceber o sujeito no estado anterior à intelecção, ou seja, antes de tomar para si uma representação múltipla do que é simples, a fim de poder entender-la e compreendê-la. Encontraremos nesse desdobramento interno do *noeîn*, na fase pré-intelectual do *noûs*, a percepção imediata e silenciosa do *contato* com o Uno. Com isso, passamos a falar da última dupla de correlatos, o Intelecto amante e o Uno, que têm a relação mais pura possível, não-inteligível, uma relação de tanta proximidade, que a manutenção da relação acaba por provocar uma experiência unitiva.

Alain Boutot (1987:53/65) destaca o aspecto temporal implícito que possuía, para os gregos da antiguidade, a compreensão do *ser*, isto é, *ousía* era *parousía*, era presença constante. Em consequência, as realidades que podiam ser admitidas como entes tinham de estar presentes, ter constância e permanência. Também em Plotino, o que emana do Uno torna-se Ente ao estar presente diante do Uno, ao pôr-se em relação (V.2[11]1,10-13), antes de vê-lo. Como vimos no Capítulo I da presente dissertação, sobre a Gênese do Intelecto, o

---

<sup>34</sup> Veja no Capítulo III uma explanação detalhada do conhecimento de si do Intelecto.

Uno está presente-ausente em tudo: cada coisa existe porque se relaciona com o Uno, embora o Uno não se relacione com nada. A presença-ausência funda o ser, corresponde a sua origem: inconscientemente todos os entes ganham existência por volverem ao redor do Uno. Caso a alma se purifique a ponto de tornar-se igual àquela natureza que está sempre diante do Uno, há, então, um segundo tipo de presença do Uno, a presença-experiência, que corresponde ao retorno da alma à origem (Hadot, 1987:33). Em Plotino, essa *presença* adquire um caráter gnosiológico, ainda que seja para designar um tipo de *synesis* (inteligência, confluência, compreensão) superior ao Intelecto.

A aporia surge, especialmente, porque nossa apreensão (*synesis*) do Uno não acontece por meio de conhecimento (*kat'epistémēn*) ou por intelecção (*katà nóesin*), como se dá com os outros objetos de pensamento, mas por uma presença (*parousía*) que é superior ao conhecimento (*epistémes*) (VI.9[9]4,1-3).

Nas formas de conhecimento mencionadas na citação, existe uma oposição essencial, uma dualidade, que impede a assimilação perfeita do princípio que é pura simplicidade. Contudo, a “presença” (*parousía*), o “estar ante” (*pros ekeîno stásis*) corresponde a um nível de realidade superior e anterior ao conhecimento, entre a simplicidade absoluta e o Intelecto. Pode-se falar indiferentemente de visão do Uno e de visão de si, pois a alma que apreende o Uno tornou-se semelhante a ele. A “visão do Uno” é uma presença sentida, subitamente, quando a intelecção é abandonada. Mais uma vez, o sujeito tem de tornar-se semelhante ao que quer conhecer: “...é pelo princípio [a alma em sua pureza original] que vemos o Princípio [o Uno], e é o Semelhante que se une ao semelhante (VI.9[9]11,32).

...pois, certamente, o Uno não está ausente de nada e ausente de tudo, de sorte que em sua presença, ele só está presente para aqueles que estão aptos e preparados para recebê-lo, a fim de que eles possam vir a coincidir e, de algum modo, a estar em contato com ele, tocá-lo, graças à semelhança, isto é, ao poder que eles têm em si e que é semelhante àquele que vem do Uno: é apenas quando se está no estado no qual se estava quando se veio dele, que se pode vê-lo, no modo em que ele pode ser objeto de visão (VI.9[9]4,24-30).

O Uno escapa ao conhecimento inteligível e revela-se para a alma purificada apenas nessa *presença* (VI.9[9]4,1-3), numa união mais íntima do que aquela do Intelecto com o inteligível, quando, subitamente, a alma, tendo ascendido ao Intelecto, identifica-se com o Intelecto nascente e amante e vê aparecer nela o Bem, sem nada entre os dois: a *parousía* é o advento interno do Uno para a alma que se preparou para isso. Não havendo mais distinção possível enquanto ele está presente (*párestí*), a rigor, não são mais dois (VI.7[38]34,8-14) e essa experiência acarreta a experiência mística da fusão com o Uno.

Portanto, o “eu” pode *tocar* o Uno, porque o Intelecto é, além do Intelecto plenamente constituído que pensa a si mesmo, o Intelecto nascente e amante, que não entende, mas

“emana do Uno como uma irradiação e encontra-se, desse modo, em contato imediato com ele” (Hadot, 1999: 242). O si mesmo tem de despir-se de sua natureza inteligível para tornar-se semelhante ao que quer apreender, tem de transcender o próprio conhecimento e tornar-se Espírito amante, ao ter como correlato o Uno. A essa experiência corresponde um novo estado do eu, no qual ele se perde e experimenta a sensação de ser posse de outro (V.3[49]17).

Tendo acompanhado essa ascese, podemos compreender o “si”, nesse ponto, como o primeiro sujeito, o Intelecto amante, sujeito do desejo pelo Uno, que numa relação pré-noética está diante do Uno e se dá conta de sua Presença, que é a Presença de todas as coisas e de si mesmo, antes do início das determinações. Penso que é isso que Hadot quer dizer no texto que segue:

O único acesso que temos a essa realidade transcendente é a experiência não-discursiva, a experiência unitiva. A experiência do Intelecto correspondia a um estado do eu no qual se chega à interioridade e à transparência perfeita consigo mesmo. A experiência do Uno correspondente a um novo estado do eu no qual, aquele que chega, poder-se-ia dizer, se perde e se reencontra. Ele se perde, porque experimenta a impressão de não ser mais ele mesmo (VI.9[9]10,15 e 11,11) nem para si mesmo, mas ser posse de outro. Mas, ao mesmo tempo, esse estado de anulação da identidade pessoal é percebido (VI.9[9]11,22) como “uma manifestação de si”, como uma “intensificação de si”. Separando-se de todas as coisas (V.3[49]17,37), já não se encontra a Totalidade nesse nível, mas a Presença que está no fundo de todas as coisas e de si mesmo, anterior a toda determinação e individuação. (Hadot, 1999: 241).

Por um lado, poderíamos pensar que, quando a continuidade dessa experiência resulta na perda de consciência de toda alteridade e na união mística, talvez não pudéssemos mais falar num “si” que seja sujeito de reflexividade, e a intensificação da sensação de si teria de ocorrer antes do ápice da experiência, o qual seria a superação do “si” e da própria experiência. Por outro lado, Hadot entende que os termos usados por Plotino dão a entender que o “eu” alcançaria aí um modo de ser superior.

O fato de ser um “eu” determinado é um menos ser, porque toda determinação, mesmo aquela do eu, é uma negação com relação à infinitude do Uno. A rejeição de toda determinação é, portanto, um engrandecimento, como diz o *Tratado 23* (VI.5)12,24), portanto uma expansão, uma dilatação, uma transfiguração. (Hadot, 1994:50-51)

Há uma passagem que não deixa dúvida de que, no entender de Plotino, ao ir na direção da identidade e da interioridade, o “si” pode transcender o ente e elevar-se ao nível desse Não-Ente transcendente que é o Uno, e que lá estando, está em “si mesmo”:

Certamente, não é possível que a natureza da alma chegue ao não-ente absoluto: se ela vai para baixo, chega ao mal e, dessa maneira, ao não-ente, portanto não ao não-ente total. Porém, se ela vai para a direção oposta, ela chega, não a qualquer coisa mais, mas a ela mesma e, assim, não estando em qualquer coisa diferente, não está em nada, exceto em si mesma. Ora, estar em si apenas, e não no Ente, é estar naquele [Uno] (VI.9[9]11,40-42).

Concluindo este capítulo, a alma conhece os *lógoi*, porque, embora pré-exista no inteligível, quando num corpo, ela é um *lógos* também; conhece as formas racionais, todas separadas umas das outras, porque ela mesma está separada, num corpo. O Intelecto conhece o inteligível porque é um inteligível, e conhece-o como totalidade porque não está separado de nada no inteligível. Finalmente, para apreender o Uno, é preciso tornar-se apenas presença, ou melhor, perceber-se como Presença pura despida de todos os outros componentes que foram adicionados durante a processão.

Não se pode, porém, dizer que, para Plotino, não há um sujeito autêntico no mundo físico, pois, depois das experiências em realidades superiores, há ainda uma alma que retorna para o corpo e volta a pensar discursivamente. Não é possível dizer que o verdadeiro si seja a razão, ou o Intelecto, ou o Ente pré-intelectual, ou o Uno. O que há é o ser humano, cuja consciência de si pode passar por todos esses diferentes estados, pode adquirir esses diferentes graus de amplitude, intensidade e unidade, como se fosse próprio do ser humano estar sempre visitando fronteiras entre domínios. Mas, está claro que as coisas são verdadeiras em função do tipo de presença que tem diante da alma.

## CAPÍTULO III

### CONHECIMENTO DE SI: REFLEXIVIDADE ABSOLUTA DO INTELECTO PURO

O conhecimento verdadeiro e o conhecimento de si têm sido buscados pelos filósofos por muitos séculos. A capacidade do homem de voltar-se sobre si mesmo e refletir sobre o que ele é e sobre como é capaz de conhecer é uma das questões fundamentais da filosofia. Sem conjecturar sobre a validade do sistema de hipóstases, proposto por Plotino, qualquer um pode admitir que a estrutura e o modo de operar sugeridos por ele para o Intelecto constituem um conjunto de condições às quais teria de se submeter a capacidade que quisesse conhecer a si mesma, ou quisesse ter um conhecimento infalível.

Quando o sujeito tem como objeto seu próprio si, quando é a própria capacidade cognitiva que busca a si, surgem muitos aspectos sutis a considerar. O conhecimento de si é a questão que mais toma atenção de Plotino no *Tratado 49*. Ele percebe bem as dificuldades do preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi sautón*) e deve ter refletido muito sobre o assunto. O preceito era conhecido desde a mais remota antiguidade, embora não se conheça sua autoria, a qual é atribuída, tanto ao próprio Apolo quanto à Pítia, ou também a algum dos sete sábios e a Homero (Courcelle, 1974:11). O preceito foi alvo das mais diversas interpretações filosóficas, desde as mais antigas, que convidam o homem a conhecer-se como mortal e não como um deus, evitando a desmedida (*hybris*)<sup>35</sup>, passando pela utilização que dele fez Platão no *Primeiro Alcebiades*<sup>36</sup> e na *Apologia a Sócrates*, até chegar, em Plotino, a uma quase inversão da interpretação antiga, a qual convida o homem a conhecer-se como um deus.

No *Alcebiades*, Sócrates não se satisfaz com concluir que o homem é sua alma, pois ainda se alcança aí um si pessoal e ele quer saber o que é o “si mesmo, ele mesmo”, em sua essência. No modelo platônico, quando a alma quer conhecer a si mesma, ela o faz olhando para a sua melhor parte, o pensamento, olhando, porém, para uma outra alma. Assim, a alma conhecer-se-ia pela *phrónesis* e pela nóesis na discussão com outra alma. No modelo plotiniano essa exterioridade é recusada e o conhecimento de si tem de ser direto, sem

<sup>35</sup> *Prometeu Acorrentado*, Ésquilo.

<sup>36</sup> Segundo Pierre Courcelle (1974:14), há dúvidas quanto à autoria do *Primeiro Alcebiades*; na antiguidade era considerado autêntico, mas, de qualquer modo, as opiniões se dividem quanto à época em que foi escrito, pouco depois da condenação de Sócrates ou na velhice de Platão.

impressões ou imagens, num retorno (*epistrophé*) completo para a interioridade. Considerando que a percepção do Uno dá-se num modelo que supera o conhecimento, é a intelecção que constitui o mais alto grau de conhecimento. A intelecção, nas *Enéadas*, é tanto a constante e eterna atividade do Intelecto divino, causa e fundamento da razão, quanto a atividade que o ser humano pode assumir numa conversão para si mesmo, em que abandona o “homem natural” que se ocupa do mundo externo, e passa a ocupar-se exclusivamente da experiência interna, de uma outra esfera da existência, que é puramente inteligível.

Queremos revisar neste capítulo por que essa intelecção, como sugerida por Plotino, (a) é conhecimento de si; (b) por que opera numa reflexividade absoluta; (c) por que é, ao mesmo tempo, conhecimento do Todo e; (d) por que constitui conhecimento verdadeiro. Queremos, também, evidenciar que ela é consciência enquanto fluxo intencional, no qual sujeito e objeto são animados e constituídos por uma mesma força que os antecede.

A intelecção é (a) conhecimento de si, porque se dá numa estrutura (o Intelecto) que não é nem simples, nem composta, é internamente diferenciada. Já no primeiro capítulo do *Tratado 49*, usando objeções céticas a seu favor, Plotino relaciona esses três conceitos: simples (*haploús*), complexo ou diferenciado (*poikílon*) e composto (*syntheton*). O simples e o composto não são capazes do conhecimento de si, porque este exige um movimento, uma relação, que o simples não pode ter e que, no composto, dar-se-á sempre por partes, ou seja, a parte que conhece não se conhecerá. Plotino vai usar, então, um modelo completamente diferente. Concebe um Intelecto que não é simples nem composto, é *poikílon*; por isso poderá dizer que ele “é simples e não é simples” (V.6[24]1)<sup>14</sup>, pois, estando imediatamente após o Uno, ele é integralmente uno (*hèn pantakhoû*) e, nele, tudo é do mesmo e está no mesmo lugar (*homoû pánta*); além de ser uma multiplicidade-una (*hèn pánta*), ele é um Todo-uno (*hèn pollá*) (V.3[49]15). Plotino consegue com isso um modo de multiplicidade que exclui a composição, um estágio intermediário no qual, partindo do simples, Plotino introduz a multiplicidade, numa diversidade sem divisão. Ele procura e não encontra um princípio para dividir o Intelecto em sujeito e objeto.

A intelecção (b) opera numa reflexividade absoluta por causa da identidade entre sujeito, objeto e ato. No conhecimento de outras coisas, sempre conhecemos pela intermediação de imagens, as quais são sempre objetos diferentes do sujeito; no autoconhecimento, não pode haver intermediação nem distância epistemológica entre sujeito e objeto. Os limites entre sujeito e objeto são alterados substancialmente e passam a caracterizar apenas uma diferenciação interna, isto é, a diferença que persiste entre pensador e pensado é de outra qualidade, se comparada à diferença entre sujeito e objeto no conhecimento

*dianoético*. Estando liberado do tempo, o pensamento do Intelecto toma numa unidade e de um só golpe o si mesmo, o objeto pensado e a totalidade dessa relação, de tal modo que sujeito, objeto e ato se identificam. O Intelecto pensa o pensar que é ele mesmo, é o pensar pensando a si mesmo. Para haver conhecimento, a diferença entre sujeito e objeto tem de subsistir, mas para que seja conhecimento de si, ela tem de ser determinada, tanto quanto possível, numa unidade intensa. Werner Beierwaltes (2002:17-18) diz que a diferença entre sujeito e objeto é superada no Intelecto, no sentido de “*aufgehoben*”, sem ser reduzida ao puro nada.

A intelecção (c) é do Todo, porque no Intelecto a distinção entre o Todo e as partes não se aplica. O Intelecto não pode ser representado por um conjunto de partes discretas e justapostas porque o “todo de si” tem de pensar o “todo de si”. O sujeito tem de pensar com a totalidade do seu ser o objeto que é a totalidade do seu ser (*hólos hólô*) (V.3[49]6,8-9). Assim, é mister notar que os inteligíveis não são simples universais auto-subsistentes, essências isoladas sem movimento. Eles têm uma alteridade apenas hipotética, são também sujeitos, intelectos. Cada Forma é capaz de pensar e de ser objeto de pensamento, cada gênero e cada espécie inteligível pensa a si mesma, e, com isso, se põe, brota por sua própria potencialidade, passa da potência ao ato. Cada membro do Intelecto é ato, entende. Nessa intersubjetividade em que intelecções se refletem mutuamente, não há um Sujeito que pensa todo o seu conteúdo, mas um sujeito múltiplo que pensa cada um e o Todo e é cada um e o Todo. O movimento do conhecer-se é, por um lado, simultaneamente, de todas as diferenciações de um todo, as quais se vêm como “o ver a si” e se conhecem como “o conhecer-se”, e, por outro lado, apenas de um sujeito presente a si mesmo no pensamento, enquanto pensamento, apreendendo seu próprio ser.

A intelecção é (d) conhecimento verdadeiro, porque o Intelecto, em Plotino, possui os inteligíveis que conhece, os entes são seu conteúdo. O que, no processo de conhecimento dos objetos materiais é dado pela intuição sensível, é dado, no processo da intelecção, pelo próprio inteligível. A expressão “possuir os inteligíveis” pode, porém, trazer uma noção errada do Intelecto, porque, em seu ato, o Intelecto se produz enquanto conhece a si mesmo. Não há um conjunto de essências disponíveis para que o Intelecto conheça. Ele está sempre se produzindo como consciência de uma totalidade, pois, ao visar o Uno, ao tentar captá-lo, a multiplicidade de Intelectos/inteligíveis se autodelimita numa variedade de essências, obtendo uma organização interna do múltiplo, como vimos no capítulo treze do *Tratado 49*.

É a noção de conhecimento de si do Intelecto que representará o conhecimento em sentido próprio (13,12-16) ou, dito de outro modo, o conhecimento verdadeiro enquanto tal é



sempre já um conhecimento de si. Ao perguntar-se pela possibilidade do conhecimento de si, Plotino não se detém nos limites da lógica, pois, ao tentar descrever o Intelecto ele apresenta uma estrutura supralógica em que opostos não apenas coexistem, mas também se identificam. Hoje, os filósofos da epistemologia sentem a necessidade de distinguir entre o sujeito, o conhecimento e o objeto de conhecimento, e examinam a distância entre eles e os meios de que dispõem para transpor tal distância. Plotino, por outro lado, esboça uma crítica, na qual o conhecimento verdadeiro e evidente só é possível com a afirmação da identidade entre sujeito e objeto. Ele sugere uma psicologia do conhecimento que não tem seu fundamento na divisão entre um mundo de “objetos” e um mundo de “sujeitos”.

Na perspectiva de Plotino, o sujeito e o objeto de conhecimento são congêneres, ambos literalmente “animados” por um movimento vital comum, a tal ponto que, sem essa comunidade da alma que busca com o objeto da busca, a busca e o conhecimento seriam impossíveis. Conhecer a si mesmo, com efeito, não é só fazer um ato de introspecção, mas também reconhecer a si mesmo nas outras coisas através da estrutura metafísica induzida pelas três hipóstases. Ao apreender o que sou, apreendo também de onde venho (Lacrosse, 2003: 132).

Essa estrutura metafísica das hipóstases, ao mesmo tempo interna e externa ao sujeito, é correlata da identidade sujeito/objeto no Intelecto. À medida que a alma particular, voltando-se para seu interior inteligível, descobre um “eu” mais interno, também se descobre como um ente que participa da realidade inteligível da hipóstase, ela se torna o Intelecto, assume sua uni-multiplicidade, torna-se o Todo inteligível que ele representa; sua consciência passa a operar a partir do Intelecto e ela é tomada por uma *noção de conjunto de si mesma* que a faz conhecer-se como Todo. Essa noção de conjunto é *synaísthesis* (V.3[49]13), consciência, e é obtida pelo constante e eterno direcionamento para o Uno, sua máxima transcendência e, paradoxalmente, sua máxima interioridade. A manutenção desse fluxo de intencionalidade na direção do transcendente é que unifica o múltiplo disperso, organizando-o em inteligíveis que possuem unidade, o que permite a cada um ser considerado um ente. Portanto, trata-se de uma nóesis que constitui o ente. É, realmente, difícil continuar usando o verbo “pensar” para referir-se à atividade do Intelecto.

Lloyd<sup>37</sup> pensa que o Todo que é objeto da intelecção “*ocupa o lugar do gênero de existência ou ser*”, que “*sua não-complexidade lhe pertence enquanto objeto fenomenológico ou intencional, e sua complexidade lhe pertence enquanto objeto extensional*”. O objeto intencional do Intelecto, aquilo que ele visa, é simples, é o Uno; o objeto extensional que o Intelecto apreende é o Todo complexo. A intelecção mostra-se, portanto, como consciência, como um fluxo intencional, eternamente dirigido para o Transcendente e, apesar de não ser

<sup>37</sup> Henry J. Blumenthal menciona em nota n. 32, à página 103 do *Cambridge Companion to Plotinus*

capaz de conhecer o Uno, o Intelecto recupera a evidência da sua existência (do Uno), através da nóesis, uma relação que estabelece consigo mesmo enquanto reflexo do Uno pleno da Presença daquele, a qual o constitui como Intelecto. A intencionalidade é o *modus operandi* da consciência no Intelecto: “*Mas, se houver algo além, está claro que há uma vida direcionada para ele e dependente dele, que tem dele sua existência e vive dirigida para ele, pois esse é o seu princípio*” (V.3[49]16,36-38).

Essa Presença, reflexo do Uno no Intelecto nascente, é o horizonte da totalidade sobre o qual os inteligíveis determinados se arrancam, quando, numa reflexividade absoluta, constituem seus “si mesmos”, ao dirigirem-se intencionalmente para o Uno. O movimento do conhecer a si do sujeito é, por um lado, a consciência de si do Todo inteligível que ordena o universo e, por outro lado, a consciência de cada inteligível de ser um todo determinado que ordena a si mesmo ao tornar-se consciente de si.

No sistema de Plotino, a única realidade verdadeiramente transcendente que, com isso, poderia ser objeto intencional para um sujeito, o único objeto autêntico, é o Uno, e conhecê-lo seria o único conhecimento em sentido próprio. Porém, uma vez que a única forma de conhecê-lo é conhecer o reflexo dele que o Intelecto tem em si como Todo, o conhecimento verdadeiro é conhecimento do Todo. Nem o Uno nem o Todo jamais poderão ser conhecidos com o direcionamento para o exterior, e somente uma reflexividade completa poderá alcançá-los, no âmago de qualquer sujeito. Em consequência, tal conhecimento é conhecimento de si.

## CAPÍTULO IV

### O PENSAMENTO NÃO-DISCURSIVO DO INTELECTO E A DISCURSIVIDADE DA RAZÃO

Neste capítulo, a par de investigar a diferença entre o pensamento discursivo e o que poderia ser um pensamento não-discursivo, mostrando as peculiaridades que tornam não-discursiva a Intelecção concebida por Plotino, queremos mostrar como ele, ainda assim, num esforço gigantesco, verbaliza seu conhecimento místico, dizendo um aspecto de cada vez, já que a linguagem, embora seja uma manifestação prática do Intelecto, obriga a separar o que está unido na intelecção.

Para Plotino, a discursividade é própria da razão e a não-discursividade é própria do Intelecto. A razão, em seu discurso, atropela verdades que a alma alcança, quando se torna o Intelecto porque ela tem de expressar uma coisa depois da outra (V.3[49]17,21-24). Desse modo, a identidade Intelecto/inteligível/intelecção não está disponível ao escrutínio da nossa razão porque quando estamos operando com ela, somos posteriores ao Intelecto e, por conseguinte, temos que ficar com o paradoxo de que, para o Intelecto, possuir o inteligível é ser o inteligível (Alfino<sup>38</sup>). A razão, por sua natureza, pensa progressivamente, do sujeito ao predicado, e não funciona quando sujeito e objeto se identificam, quando a distância entre o sujeito e o objeto, normalmente ligados por um verbo, desaparece. No Intelecto há só o verbo (inteligir) coincidindo com o sujeito (Intelecto) e o objeto (inteligível), e o único conhecimento possível é o conhecimento de si. O conhecimento verdadeiro não pode ser o conhecimento de uma representação, ele deve conter o que diz e apenas mostrar-se de um modo tão íntimo que se identifica com o próprio sujeito do conhecimento. Desse modo, só um pensamento que fosse não-proposicional poderia verdadeiramente mostrar o ato do “*noeîn*”, o qual vai além da identidade ver/conhecer, até à identidade conhecer/ser.

Já Platão falava de “ver as Formas” e Aristóteles de “contemplar as essências”, referindo-se a um modo não-discursivo do pensar filosófico, capaz de captar a realidade constituída de essências inteligíveis isoladas, sem a necessidade de pensá-las em relação a outras essências. De modo similar, no tratado “Sobre a Dialética” (I.3[20]4), Plotino diz, referindo-se ao Intelecto: “*Lá não se contemplam proposições, mas lindas imagens, não*

---

<sup>38</sup> Mark Alfino, *Plotinus and the Possibility of Non-propositional Thought*, disponível em <http://guweb2.gonzaga.edu/faculty/alfino/dossier/Papers/PLOTINUS.htm>.

*pintadas, mas reais. São as Idéias de que falavam os antigos*”. Também em diversos outros momentos, ao falar da atividade do Intelecto, ele usa, além do verbo *noeîn*, verbos que significam “ver” e “contemplar”. Isso induz a apreender a atividade do Intelecto, em Plotino, como uma espécie *aísthesis* ou intuição intelectual, o que, num primeiro momento, pode ser de ajuda, mas que, posteriormente temos que refinar. A metáfora serve para esclarecer que o Intelecto apreende (vê) seu objeto todo de uma vez e não lida com proposições. Contudo, logo percebemos que o ato do Intelecto é mais do que isso na filosofia de Plotino, e é extremamente difícil de ser descrito. A comparação com a *aísthesis* pode nos enganar, pois os inteligíveis, nas *Enéadas*, não são essências isoladas, como pudemos constatar no estudo sobre o *Tratado 49* e fica evidenciado, também, no seguinte trecho:

Eles [os inteligíveis], com certeza, não são premissas ou axiomas ou expressões, pois, então, apenas diriam algo a respeito de outras coisas e não seriam as coisas próprias, como quando [alguém diz] “a justiça é bela”, embora a justiça e a beleza sejam diferentes. Mas, se disserem que a justiça e a beleza são realidades simples, a justiça em si e a beleza em si, então, antes de tudo, o Inteligível não será uma unidade, e não estará em unidade, e cada inteligível será separado dos outros (V.5[32]1,38-44).

Assim, uma vez que a auto-percepção do Intelecto dá-se pela identidade Intelecto/intelecção/inteligível, o que faz de cada inteligível também um intelecto, numa intersubjetividade perfeita, se falarmos em Idéias ou Formas, ao nos referirmos ao mundo inteligível que caracteriza a segunda hipótese, temos de estar cientes de que não são uma coleção de essências separadas à disposição do Intelecto, o qual, nesse caso, só poderia conhecê-los por alguma espécie de percepção sensorial (V.5[32]1,48-49), e, como destaca Mark Alfino<sup>39</sup>, a percepção sensorial só conhece as qualidades das coisas, não conhece as coisas em si, que o Intelecto conhece. Assim, a não-discursividade no Intelecto não decorre de uma contemplação de essências isoladas, mas da contradição lógica que encontramos na identidade entre sujeito/objeto, parte/todo, potência/ato, mesmo/outro, e essência/movimento. O *lógos* não subsiste nessa contradição. Para o *lógos* só é possível abordar um aspecto da contradição de cada vez. Por isso Plotino diz que só o Intelecto pode conhecer o Intelecto e que o homem tem de tornar-se o Intelecto para conhecê-lo.

A idéia de um pensamento não-discursivo exige muita imaginação. O tratado “Sobre a Beleza Inteligível” sugere um método para conceber o inteligível, o qual consiste em

...apreender no pensamento o universo visível, com cada parte permanecendo o que é, sem confusão, juntando-as todas numa só tanto quanto pudermos, de modo que quando qualquer uma das partes aparecer primeiro, por exemplo, a esfera celeste externa, imediatamente se siga a imaginação do sol, e com ele, dos outros corpos celestes, e a terra e o mar e todas as criaturas viventes sejam vistos, como poderiam todos de fato ser vistos dentro de uma esfera

---

<sup>39</sup> Idem

transparente ... Mantenha isso e apreenda em sua mente uma outra [esfera], retirando a massa, os lugares, e a figura mental da matéria em você mesmo... (V.8[31]9,1-13).

Está claro, portanto, que o pensamento não-proposicional não pode ser confundido com simples definições de conceitos. Como esclarece também Alfino<sup>40</sup>, pensar um não-composto é pensar a “*x’idade* de *x*”, enquanto pensar sua definição é pensar que “*x* é *x*”. Na definição de um conceito, que é uma afirmação de identidade, o verbo une sujeito e objeto, mas também marca sua diferença e mantém o discurso. O conhecer do Intelecto não é posse epistêmica, é posse ôntica e, por isso, garante a verdade, mas, também por isso, a verdade apenas se mostra, não é dita, nem como axioma, pois o axioma fala de algo diferente dele. Portanto, há certa inefabilidade no Intelecto, onde o próprio ente visado é o ente inteligido, e a intelecção não acontece através de uma impressão que vem de fora. Ele é o que conhece, não faz predicacões, seu conhecer é anterior aos juízos, e está subjacente aos juízos.

A tese da identidade entre sujeito e objeto do conhecimento no Intelecto acarreta a não-discursividade, e vice-versa, pois não há passagem de conceito a conceito, de sujeito a predicado. Plotino associa a não-discursividade à infalibilidade do Intelecto, ao contato direto com a verdade, e a razão discursiva e o pensamento proposicional à falibilidade. No *Tratado 49*, vimos em detalhe como ele distingue o conhecimento que a alma é capaz de ter do autoconhecimento do Intelecto. Ao contrapor, no capítulo sexto, a persuasão de que a razão necessita à evidência que o Intelecto tem na intelecção, por exemplo. Que ele relaciona a linguagem com a verdade falível, podemos observar nas seguintes passagens:

Já que existe a alma que raciocina sobre o que é certo e bom, e o raciocínio discursivo que investiga sobre a perfeição e a bondade dessa ou daquela coisa em particular, tem de haver alguma outra perfeição permanente da qual surge, no reino da alma, o raciocínio discursivo [...] E se, às vezes, a alma raciocina sobre o que é certo e bom, e, às vezes não, tem de haver em nós o Intelecto que não raciocina discursivamente, e sempre possui o certo, e também tem de haver o princípio, causa e deus do Intelecto (V.1[10]11).

Alguém poderia dizer que o Intelecto, o verdadeiro e real Intelecto, incorrerá alguma vez em erro e acreditará no irreal? Certamente não. Pois como poderia ser, ainda, Intelecto (*noûs*) sendo não inteligente (*anoetaínon*)? Ele tem de saber sempre e jamais esquecer algo, e seu conhecer não deve ser o de um adivinho, nem ambíguo, nem como aquele de alguém que ouviu o que sabe de outro (V.5[39]1).

Poderíamos ver aqui a possibilidade do conhecimento místico, no contato direto com a verdade no Intelecto, associado ao ceticismo, relativo à impossibilidade de asseverar tal verdade com o pensamento discursivo. Se encaminharmos nosso pensamento nesse sentido, poderemos dizer que a tentativa de Plotino, de responder ao ceticismo de Sexto Empírico e de mostrar que o conhecimento verdadeiro é algo que existe, fracassa, pois cai no ceticismo de

---

<sup>40</sup> Idem

outro modo, pela impossibilidade de dizer a verdade. O solipsismo inerente ao contato místico acabaria por ser uma posição cética. Porém, para Plotino, é possível verbalizar a *verdade* que o Intelecto conhece; aliás, é isso que ele pretende estar fazendo nos seus tratados. Ele chega a referir-se ao Intelecto como um *lógos*; apesar de não ser uma forma racional em si, é uma forma racionalizável. Se o Intelecto fosse absolutamente simples, não seria racionalizável. É a multiplicidade do inteligível que permite descrever diferenciações, apreender coisas diferentes. O que se passa, apenas, é que não é possível abordar racionalmente a verdade inteira do inteligível, toda de uma vez e, para falar dela, é mister tratar de um aspecto de cada vez. Talvez seja por isso que seus escritos sejam tão assistemáticos e, ao ler qualquer um dos tratados, temos que pressupor os outros para sua compreensão, como se estivéssemos fazendo o exercício que ele sugere em V.8[31]9, 1-13, que acabamos de citar: temos de juntar todas as partes numa só, tanto quanto pudermos e, quando uma parte aparece, temos de ter presentes, imediatamente, as outras. De todo modo, discursar sobre a *verdade* do Intelecto, parte por parte, não é conhecer como o Intelecto conhece, e esse modo de conhecer do Intelecto não se traduz num discurso. O conhecimento do Intelecto é uma consciência interna íntima do todo, a qual ocorre, quando algo conhece a si mesmo (V.3[49]13,13-17), com toda a contradição inerente a esse ato, e, assim, exclui o discurso. Para que a linguagem e o movimento da razão discursiva possam dar-se, é preciso que os conceitos, traços dos inteligíveis presentes na razão, sejam anteriores, estejam delimitados. Mas, para o Intelecto, os inteligíveis não são anteriores à inteligibilidade porque é o ato da intelecção que os produz.

Seguindo sua dialética, Plotino usa seu raciocínio até ao ponto no qual o *lógos* (razão e discurso) tem de ser abandonado e, então, segue sem ele no interior do próprio conhecimento: ele faz a experiência do Intelecto. Ele tenta, com o argumento filosófico, considerar a natureza do Intelecto e persuadir-nos de coisas das quais não podemos ter uma descrição. Ao falarmos de sua identidade, a diferença entre Intelecto e inteligível continua se apresentando não por uma deficiência do argumento, mas por uma deficiência da linguagem ou da perspectiva que necessita da linguagem. Os paradoxos dessa perspectiva só podem ser resolvidos com um movimento dialético qualitativo que, nesse caso, exigiria o abandono da linguagem em favor do pensamento enquanto intelecção. Uma forma de comunicação que pudesse transmitir a atividade do inteligível teria de ser uma imagem, semelhante aos ideogramas egípcios. Plotino não está falando, conforme nota de Armstrong, dos hieróglifos semi-alfabéticos dos livros sagrados, mas dos ideogramas que aparecem nas paredes dos templos.

Os sábios homens do Egito, eu penso, também entenderam isso, seja por conhecimento inato ou científico, e quando queriam significar algo com sabedoria, não usavam a forma de letras

que seguem a ordem de palavras e proposições, e que imitam sons, nem enunciações de afirmações filosóficas, mas, ao desenhar imagens e inscrever em seus templos uma imagem particular de cada coisa particular, eles manifestavam a não-discursividade do mundo inteligível, isto é, que cada imagem é um tipo de conhecimento e sabedoria e é objeto de afirmações, [que cada imagem] é tudo junto em um, e não é discurso ou deliberação (V.8 [31]6,1-9).

Uma imagem que fosse “tudo junto em um” seria *homou pánta* e superaria as deficiências da argumentação, a qual dá a inteligibilidade de seu objeto, sem apresentá-lo para uma apreensão imediata, e as deficiências da descrição, a qual dá uma imagem de um objeto, sem apresentá-lo em sua inteligibilidade. Como diz Alfino<sup>41</sup>, nos argumentos em que Plotino tenta demonstrar a identidade entre Intelecto e inteligível (V.3[49]5) jamais apreendemos tal identidade, apreendemos, apenas, a não-inteligibilidade da sua não-identidade, e é a negação das alternativas que força a necessidade do argumento (V.3[49]5).

Penso que Alfino expressou-se muito bem ao dizer que podemos compreender Plotino da seguinte forma: certas proposições podem ser afirmadas do Intelecto, mas elas só são verdadeiras no modo como a razão discursiva tem a verdade, por estar ciente das leis do Intelecto nela, mas não são verdadeiras, quando a alma tem a verdade sendo o Intelecto. Alfino dá um exemplo comparativo: quando alguém nos conta que se divertiu nas férias, presumimos que houve um tempo no qual havia uma contemporaneidade vivida entre a pessoa em férias, as férias e a diversão. Agora, porém, temos apenas o discurso que separa os três. O conhecimento não-discursivo que se dá no Intelecto só pode ser traduzido em discurso num processo de fragmentação crescente. Cada todo apreendido tem de ser descrito parte por parte. A experiência que a alma particular pode ter do Intelecto, tornando-se o Intelecto, só dá margem ao discurso num desdobramento posterior, quando ela retorna à razão.

Segundo Porfírio (Vida de Plotino:23), Plotino teria freqüentemente se elevado em pensamento, de acordo com os caminhos ensinados por Platão, no *Banquete*, até ao transcendente, que não tem formato nem qualquer forma inteligível e que está acima do Intelecto e de todo inteligível. Quatro vezes, enquanto Porfírio esteve na companhia de Plotino, este último teria alcançado a união com o Princípio. No esforço de racionalizar tal tipo de vivência e colocá-la num discurso, ele nos traz sua visão de mundo e usa, para tanto, todo o conhecimento filosófico que a Grécia havia acumulado até então, até mesmo correntes de certo modo antagônicas, fazendo com que se completem para explicar cada detalhe dessa sua visão de mundo, dessa cosmologia que resulta da sua concepção do que poderíamos chamar o Homem-Espírito.

---

<sup>41</sup> Idem

Portanto, é acertadamente que Giovanni Reale (1994:432) destaca que o pensamento Plotiniano comporta dois aspectos principais: um caráter religioso, subjetivo ou existencial, no qual encontramos a ânsia pelo divino, a tensão mística; e um caráter filosófico metafísico, que é objetivo ou especulativo, no qual encontramos sua tentativa de explicar, em bases racionais, a realidade e a tendência do homem para o divino. A peculiaridade de Plotino está justamente em tentar unir essas questões. Sua filosofia tenta explicar a experiência do eu em níveis superiores de realidade, ainda que ela tenha um caráter difícil de verbalizar e não passível de comprovação alguma para o outro, que não a viveu. Sua filosofia encontra sua força nesses dados dinâmicos da experiência do Intelecto e do Uno, embora, é claro, ao mesmo tempo, conserve um núcleo obscuro que o trabalho conceitual e a interpretação filosófica não são capazes de explicar. A expressão desse conhecimento no pensamento discursivo implica uma transição que talvez jamais se dê de modo satisfatório. O tempo todo, Plotino usa o discurso para mostrar como o próprio discurso é precário para expressar certas realidades não-sensíveis, e como, mesmo para expressar o que lhe é próprio, os raciocínios relativos ao mundo sensível, ele falha, pois seu objeto é sempre apenas uma impressão ou imagem.

Uma vez que o Intelecto é causa e fundamento da razão e a discursividade é um desdobramento do Pensamento não-proposicional do Intelecto, o discurso é, em última análise, uma atividade prática do Intelecto e depende dele, é uma manifestação lógica de um ato noético. O Intelecto está separado da Alma, mas está presente nela enquanto *lógos*. É este prolongamento do Intelecto que permite à razão, num esforço de concentração supralógico, abandonar a articulação discursiva de idéias e se inscrever no campo da contemplação do Intelecto. Ainda assim, a faculdade do pensamento discursivo não pode expressar essa contemplação da consciência do Todo que há no Intelecto, porque há no discurso uma alteridade conceitual, que implica a transição de um conceito a outro, e há uma alteridade ontológica na falta de identidade entre o sujeito, suas representações e as realidades que elas significam, o que impede sua conversão completa. Há uma lacuna que não pode ser preenchida. Teria sido melhor silenciar, como queria Amônio Saccas?



## CAPÍTULO V

### HENOLOGIA E INEFABILIDADE

Revisaremos, agora, (a) o porquê da inefabilidade do Uno em si; (b) alguns aspectos relativos à linguagem negativa e à linguagem positiva usadas para *dizer algo sobre o Uno* e; (c) a inefabilidade na experiência da Presença do Uno, experiência que poderá ser articulada *a posteriori* num discurso sobre seus efeitos. Ao falarmos do que antecede o ente e a possibilidade de entender, não estamos mais falando da relação da ontologia com o conhecimento, mas de outra relação, mais originária, aquela da experiência da Presença anterior à determinação inteligível com a impossibilidade do discurso que a expresse diretamente, embora seja possível falar a seu respeito.

Falar a respeito do inefável é sempre muito arriscado; contudo, apesar de insistir na inefabilidade do primeiro princípio, Plotino fala dele constantemente. Até Bussanich (1996:38) parece escorregar nas palavras, quando diz, referindo-se ao Uno: “*Apenas refletindo sobre a lógica interna de sua metafísica, podemos reconhecer a natureza multifacetada desse princípio unitário*”. Ele mesmo reconhece que as discussões sobre o Uno normalmente forçam os limites da razão e transcendem a análise e a conceituação. Armstrong, por outro lado, (1967:01) chega a falar de uma certa inconsistência e de confusão no relato de Plotino sobre o Uno.

Certo é que Plotino contesta o primado da ontologia no sentido de que o Ente não é mais o que há de primeiro, marca apenas a segunda realidade. Acima do Ente não há um Ente Supremo, mas o Uno, que está além da enti-dade, não é mais um ente e nem é inteligível. O Uno é causa do Ente e, no neoplatonismo, a causa não possui nenhuma das características daquilo de que é causa. Assim, ao afirmar negativamente a causa do ente, o pensamento de Plotino desenvolve-se, pelo menos nesse aspecto, fora da metafísica tradicional, entendida como onto-teologia. O termo “uno”, usado para nomear o que está além do Ente e da Essência, não pretende e não pode reificar o infinito e indeterminado. Essa realidade transcendente só é chamada Uno por causa da necessidade que temos de designá-lo com um nome, para poder falar sobre ele, sem de fato dizê-lo. É um bom termo, pois dá noção de indivisibilidade e prepara para a superação do conhecimento na experiência da Presença do Uno. Contudo, é falso afirmar que “o Uno é uno”, pois nesse caso estaríamos usando um predicado que lhe atribui uma essência. O termo “uno” é como um nome próprio para a “não-

dualidade absoluta”, a diferença absoluta, que não pode ter significado nem relação. Plotino tenta indicar esse lugar da não-relação, o indizível. Não há palavra à altura disso, pois ela teria de abdicar da sua condição relacional, pela qual sempre remete a um significado.

A inefabilidade do Uno dá-se de dois modos: a impossibilidade de nomeá-lo e, conseqüentemente, a impossibilidade de articular um discurso predicativo que efetivamente diga o próprio Uno. Se lembrarmos o modo como se dá a intelecção e a concomitante formação do ente, entenderemos por que não é possível inteligir o Uno como tal e, conseqüentemente, tampouco é possível nomeá-lo. Os entes têm uma essência determinada (*tóde ti*), enquanto o Uno é o princípio de toda determinação. Não podemos conceber o Uno como uma coisa determinada porque, nesse caso, ele não poderia ser a potência de todas as coisas, o princípio de tudo. Sua “natureza” está exatamente na “unidade sem essência”. Essência, movimento e repouso são acidentes do ser e o tornam múltiplo (Moreau, 1970:74-75). O Uno não é existente, mas o que corresponderia à sua existência é o fato de essa primeira atividade (*enérgeia*) do Uno ser sem *ousía* (Bussanich, 1996:48). A essência<sup>42</sup> é o *noetón*. É por estar além da essência que o Uno não pode ser inteligido e, conseqüentemente, não pode ser dito. Não há como defini-lo, pois isso o encerraria numa essência. Não é possível qualificar o que não tem quiddidade.

Estas coisas são entes (*tà ónta*) e ente (*tò ón*). [O Uno] está além do ente. Esta frase, “além do ente”, não significa que ele seja uma coisa particular, pois não faz nenhuma afirmação positiva acerca dele e não diz seu nome; tudo o que ela implica é que ele “não é isso” (V.5[32]6,10-14).

No nosso *Tratado 49*, Plotino, no mesmo sentido, em mais uma interpretação da frase de Platão, na *República* (VI, 509b9), usa a expressão “aquilo que é anterior a todas as coisas” (11,25). Cada essência (*noetón*) permite à razão depreender dela um *lógos*, uma definição com múltiplas palavras, mas a essência mesma, embora presente para si mesma, não é capaz de dizer por si o que ela é. O *lógos* desdobra a determinação da essência em uma multiplicidade de aspectos. De modo análogo, o Intelecto, quando quer inteligir o Uno, é, involuntariamente, levado a desdobrá-lo em determinações ontológicas para apreender aquilo que é indivisível. Não podemos inteligir o Uno em si, porque inteligir é determinar e o Uno é infinito e esquivar-se sempre. “Se ele [Intelecto] se dirigisse a um objeto único e sem partes, ele ficaria sem *lógos*...” (V.3[49]10,32), impossibilitado de definir.

A natureza infinita do Uno (V.5[32]6,14-15) faz com que ele não esteja sujeito a limitações, internas ou externas. Como *dynamis pánton*, ele possui todas as coisas, sem que

<sup>42</sup> *Ousía* não é só a essência individual, o *noetón*, mas também aquilo na essência que a torna real. Nesse sentido, Plotino fala da *ousía*, na realidade pré-noética.

elas estejam distintas (V.3[49]15,30-33). Se tentássemos predicá-lo, com a ajuda das Idéias, necessariamente haveria contradição, pois, ao captar uma coisa, outra sem cessar esquivar-se-ia. É isso que acontece, quando tentamos captá-lo sob uma forma noética. É impossível captá-lo inteiro de uma vez em sua simplicidade (V.3[49]11,1-16), impossível processar sua intelecção. Diante disso, o discurso não conta com o fundamento do Intelecto para dizer o infinito. Pode apenas imaginá-lo, ora como o máximo, ora como o mínimo, ora como repouso, ora como movimento, justamente porque ele não é, ao concentrar tudo num só, nenhuma dessas coisas separadas. Quando dizemos que o Uno é infinito, isso significa, apenas, que não somos capazes de concebê-lo (VI.9[9]6,11). Como entes relativos, só podemos falar do relativo e de maneira relativa, somos incapazes de falar do absoluto (Hadot, 1994:28).

Para que possamos entender uma Idéia, é necessário que sua extensão seja determinada no ato da intelecção. Isso não se pode fazer com o infinito. A tentativa de entender o infinito indeterminado esbarra numa profusão de determinações que se interpenetram. Paradoxalmente, o que emana do Uno e dele está mais próximo, o Intelecto nascente, é múltiplo, mas recebe, na sua conversão para o Uno, a unidade que lhe permite entender-se e ter consciência de si. “*O múltiplo busca a si mesmo, ele aspira convergir na direção de si mesmo e ter uma sensação de conjunto*”<sup>43</sup> (*consciência*) (*synaisthánesthai*)” (V.6[24]5,1-2). O Intelecto nascente, que recebe a potência ativa do Uno, sendo indeterminado e infinito, necessita apreender sua própria vida infinita de um ponto de vista finito e determinante, o ponto de vista da essência (*noetón*). Para conseguir isso, volta-se para o Uno, em busca de um centro, estabelece um tipo de relação *prós hèn*:

Pode ser útil especular que, ao trabalhar sobre esse problema, Plotino pratica um tipo de análise focal aristotélica, introduzida na *Metafísica* IV.1-2. Para Aristóteles, cada caso do ser tem seu ser em referência à substância primeira (*ousía*). O significado focal de Aristóteles, é claro, aplica-se a substâncias primeiras que podem ser tanto sensíveis quanto super-sensíveis, que possuem definições discursivas e, talvez, mesmo particularidade, condições que não se aplicam no caso do Uno. Mesmo assim, o significado focal, em combinação com a participação platônica oferece um meio de compreender as relações e a similaridade das coisas com o Uno (Bussanich, 1996:60).

É do tipo *prós hèn* a reunião do múltiplo infinito que produz a intelecção:

Pois o Intelecto tem, por si mesmo, um tipo de sensação de conjunto<sup>44</sup> (*synaisthesin*) dessa potência porque ela é potência da essência (*ousía*). Ele engendra por si mesmo e determina seu ser por essa potência que vem para ele do Uno e, tendo em conta que a essência é como uma parte disso que é no Uno e vem do Uno, ele tira sua força do Uno e encontra seu acabamento enquanto essência pelo Uno e nisso que vem do Uno. (V.1[10]7,11-17)

<sup>43</sup> “Sensação de conjunto” é a tradução que Lacrosse dá para *synaisthesis*, que Armstrong traduz por “consciência”.

<sup>44</sup> Idem.

A “*synaísthesis*” universal do intelecto, à medida que é o conjunto de essências intelectuais ou efeitos múltiplos da potência do uno, é um retorno sobre si do intelecto (Lacrosse, 2003:215). [...] Ao enunciar a si mesmo numa única e mesma *synaísthesis*, o ser verdadeiro só pode descobrir-se múltiplo (Lacrosse, 2003:217).

O *Tratado 49* mostra muito bem como o ente inteligível é produzido pela unificação ou consciência (sensação de conjunto) que é obtida pelo retorno para o Uno.

Pois parece, de modo geral, que o pensamento dá-se no caso de uma reunião de componentes múltiplos, como consciência de sua totalidade quando há intelecção de si, que é a intelecção no sentido próprio. [...] aquele que é auto-suficiente num segundo grau, e que necessita de si mesmo, necessita entender a si mesmo. Aquele que é deficiente em relação a si mesmo fez-se autárquico no todo, tornando-se auto-suficiente a partir de todas as suas partes, ao estar intimamente presente a si mesmo e inclinando-se a si mesmo. Pois, a consciência (*synaísthesis*) é percepção de algo múltiplo: até o nome é testemunha disso. A intelecção primeira volta-se para o interior, para o ente [Intelecto] que é obviamente múltiplo (V.3[49]13,13-15, e 17-24).

A tentativa, ao voltar-se, é pensar o Uno; porém, o que o Intelecto consegue é apenas reconduzir o múltiplo a uma mesma sensação de conjunto. Portanto, na *epistrophé* daquilo que foi gerado pelo Uno na direção de seu gerador, ao tempo em que fica configurada a impossibilidade de uma apreensão inteligível dessa máxima concentração da realidade enquanto tal, um ponto focal é ofertado, capaz de unificar o múltiplo disperso, de sorte que o que foi gerado pode, pelo menos, entender a si mesmo. No ato da intelecção, constitui-se o “si mesmo” como multiplicidade que se torna uma, *si mesmo e unidade*, que são a imagem da ipseidade e da unidade absolutas do Princípio.

É porque o Uno não pode ser circunscrito em uma essência e tornar-se um ente que se diz que o Uno “não é”, contudo, o não-ser do Uno não equivale à indeterminação da matéria, a qual caracteriza-se, também, pela privação de essência. O Uno, em sua transcendência, exclui tanto a alternativa do ser quanto do não-ser. Ele está além da essência definida e além da infinitude amorfa da matéria que não é porque não é nada.

Dizer, com efeito, que o Uno não é um ser, não é fazer dele, por isso, um não-ser. Não poderemos dizer do Uno que ele é, isso seria duplicá-lo em *um* e *ser*, fazer dele um ser que é um, que é por participação no Uno (V.4[7]1,8-9). Mas, também não poderemos dizer que ele não é. Não poderemos negar o ser àquilo que exige permanecer em si mesmo, além de qualquer determinação que faça dele um ser; tal negação, assim como a afirmação, suporia uma dualidade no Uno, uma relação a algum atributo externo a ele. O Uno é transcendente a qualquer atributo, isto é, a todos os contrários, ao movimento como ao repouso e, do mesmo modo, ao não-ser como ao ser, ou, mais especificamente, à essência e à não-essência (Moreau, 1970:78-79).

O termo “potência”, quando referido ao Uno, perde a acepção de possibilidade virtual e ambígua de contrários, pois a potência do Uno é produtora e ativa, é poder e eficácia. Quando é dito que todas as coisas estão no Uno, não se quer dizer que elas estão nele

*atualmente*, como estão no Intelecto, nem *virtualmente* como estão na matéria, mas *eminentemente*, como na fonte (Moreau, 1970:82). Ele escapa de qualquer determinação por sua imensidão, não por ser indigente de forma (*aneídon*), pois é a fonte de toda forma inteligível (VI.7[38]32,9-14). Dizer que o Uno é *não-ser* é aplicar-lhe um predicado privativo, e Ham chamou atenção para a inadequação de um discurso privativo sobre o Uno (nossos comentários ao capítulo treze de Plotino). Ao dizer que o Uno está além do ente e da essência, Plotino faz uma negação não-atributiva, não lhe atribui nenhuma privação. Considerá-lo privado de “ser” é determiná-lo a partir de nossa própria realidade.

Uma vez que a inefabilidade do Uno deve-se à impossibilidade de circunscrever o infinito numa essência, compreende-se por que Plotino usa uma linguagem positiva a respeito do Uno com tanta frequência. O Uno, afinal, é o hiper-ente, realiza a hiper-nóesis. As afirmações que empregam propriedades de coisas compostas são inadequadas, mas não falsas, se usadas de modo analógico ou equívoco. Os atributos noéticos que o filósofo de Licópolis dá ao Uno, especialmente no tratado VI.8[39], não devem ser compreendidos literalmente, devem sempre ser antecidos de um “como se” (VI.8[39]13, 1-5, e 47-50). “*Plotino mantém, de forma consistente, que essas propriedades e atividades não admitem pluralidade no Uno, mas compreendem uma unidade absoluta (p.ex.,20,23-7)*” (Bussanich, 1996:59). Plotino é levado a falar positivamente sobre o Uno por sua necessidade de persuadir as almas a elevarem-se até sua origem e porque “*servimo-nos de uma linguagem cujas categorias não se aplicam ao Uno, que está além de qualquer categoria*”(Santa Cruz, 2002:88). Ele mesmo reconhece que é uma linguagem incorreta, um abuso de linguagem (Hadot, 1997: 98-99).

“*Quando Plotino recusa ao Uno uma atribuição, ele o faz com o objetivo de sublinhar sua simplicidade; quando, ao contrário, confere um atributo, ele o faz para sublinhar que o Uno, embora seja simples, não é negativo*” (Santa Cruz, 2002:89). Similarmente, por vezes, o filósofo diz que o Uno é inteligível (à medida que o conhecimento do Uno coincide com o conhecimento que o Intelecto tem de si mesmo); por vezes, que não é inteligível; mas não se contradiz com isso, pois tudo depende da perspectiva que adota ao falar (Santa Cruz, 2002:88).

Armstrong faz algumas afirmações surpreendentes (1967:14-15) a esse respeito com as quais não podemos concordar pelo que acabamos de expor. Diz que Plotino não separa claramente o modo negativo do modo positivo de falar sobre o Uno, os quais para ele são modos apenas levemente diferentes de olhar para um conceito complexo. Armstrong acrescenta, que foi a tradição “negativa” que levou o filósofo a fazer negações sobre o Uno, as quais não seriam necessárias na concepção da transcendência positiva. Ele parece esquecer

toda a argumentação dialética que leva à impossibilidade de dizer o que não é uma essência, o que é infinito. Plotino precisava atribuir inefabilidade e usar linguagem negativa, porque estava fazendo, não apenas teologia, mas filosofia metafísica.

A inefabilidade devida à impossibilidade de predicação é, de fato, consequência da impossibilidade de nomeação. O que poderíamos dizer a respeito do que não é uma essência, não tem qualidades determinadas? O Uno tem de ser simples, porque é perfeito e, sendo perfeito, tem de ser independente de todas as coisas, com todas as coisas dependendo dele. Não é possível fazer da simplicidade e da singularidade absolutas um sujeito ao qual relações predicativas sejam atribuídas. Tal realidade escapa às garras da linguagem discursiva porque esta consiste, justamente, em atribuir um predicado a um sujeito e, com isso, ela já supõe um objeto múltiplo que terá um aspecto relativo ao sujeito e outro relativo ao predicado (Hadot, 1994:25). No capítulo dez do *Tratado 49*, Plotino analisa algumas formas de predicação e mostra que todas falham ao tentar falar diretamente do Uno. Só o discurso apofático – o qual ele volta a mencionar no capítulo catorze – permite falar a respeito do Uno, porque apenas nega a pertinência de predicados ao que é absolutamente sem partes, usando uma multiplicidade para dizer o que o Uno não é.

Finalmente, falaremos da inefabilidade na experiência que a alma particular pode ter do Uno, a qual foi mencionada nos comentários ao capítulo dezessete do tratado e no Capítulo II da segunda parte desta dissertação, que mostra a relação dos diferentes níveis da realidade com o conhecimento. Com a experiência da Presença<sup>45</sup> ou, como diz Hadot, a presença-experiência, dá-se uma *synesis* (ciência) do Uno, que não é *kat'epistémén* nem *katà nóésin*, é uma *parousía* (VI.9[9]4,1-5), é superior ao conhecimento. Essa experiência dá-se pela identidade com o Intelecto nascente e amante, o eterno êxtase, que, estando em eterno contato com o Uno, permite à alma esse contato, um tipo de visão ou contemplação. A alma sabe que está diante do Uno porque recebe sua luz e o vê graças à luz dele.

Não é surpreendente, portanto, que seja difícil dizer o que é o Uno e a experiência de sua Presença, se mesmo o Ente e a Forma são difíceis de dizer: com o amor que sente ao chegar àquela experiência, a alma põe de lado qualquer formato, mesmo inteligível e não é possível fazer distinções (VI.7[38]34,2-14). Assim, não é possível falar, mas ela não trocaria isso por nada, porque ela não se engana *pensando que está feliz, sua felicidade é a mais*

---

<sup>45</sup> Hadot (1994:33) ressalta, na introdução aos seus comentários ao *Tratado 9*, que há dois modos da Presença: (a) na perspectiva da processão, a *presença-ausência* do Uno em tudo, a qual, enquanto presença, funda o ser dos entes, e, enquanto ausência, funda na alma o desejo da presença e o amor inato pelo Bem e; (b) na perspectiva da ascese, a *presença-experiência*, no estado de contato com o Uno, que resulta daquela conversão amorosa na identificação com o Intelecto nascente.

*autêntica e completa*; a tentativa de expressar-se seria um movimento que poderia perturbar tal felicidade. O que ela diz, diz depois (VI.7[38]34,29), como o filósofo também assevera no *Tratado 49*: “Mas quando ele o toca, enquanto dura o contato, é absolutamente impossível falar e nem há tempo para tal. É somente depois que se consegue raciocinar” (17,25-28).

Além disso, o Uno não aparece visivelmente, apenas preenche a alma do observador que, identificado com o Intelecto amante (*noús erôn*), tem dele uma “percepção direta e uma recepção” (*epibolêi tini kai paradokhêi*); a alma, nesse momento, vê “confundindo e anulando” o intelecto que tem em si, estando “embriagada de néctar” (VI.7[38]35,20-25).

No tratado VI.9[9] podemos ter uma boa idéia da amplitude do conceito “filosofar”, para Plotino, pois ultrapassa a razão e até a intelecção, o discurso e até a contemplação. Ele instrui como filosofar sobre o Uno, já que, para falar com precisão sobre ele, não se pode dizer “aquele” ou “é”, não se pode usar a razão ou o Intelecto, que são múltiplos, e não se pode deixar de ser um (3,11-52):

Quando a alma quer ver por si, vendo apenas ao estar com ele, e sendo uma por ser uma com ele, ela não o pensa, mas tem o que busca, porque ela não é diferente do seu objeto. Do mesmo modo, isto é o que alguém tem de fazer se for filosofar (*philosophêsein*) sobre o Uno (VI.9[9]3,11-14).

Portanto, *oudè rhetòn oudè graptòn* (4,12-13), o Uno “não pode ser dito nem escrito”, e tudo que é dito é apenas para impelir na direção da experiência da Presença dele. Por isso, diz Plotino, havia nos Mistérios o comando de não revelar o Bem para quem não teve a experiência (11,1-4), e os sábios só se expressam a respeito com enigmas que só os sábios entendem (11,27-28). Ainda no último capítulo do tratado, que Porfírio escolheu para encerrar as *Enéadas*, Plotino diz que aquele que vê o Uno torna-se o repouso (*stásis*) (11,16), trata-se de um outro tipo de ver, um estar fora de si (*ekstásis*), uma simplificação (*áplosis*) (11,23-25). Quando, pela continuidade da contemplação pré-noética, ela “mistura seu olhar com o que é contemplado” (VI.7[38]35,9-17) ela não tem mais “nenhuma emoção, nenhum desejo por nada”, e ela “nem está lá” (VI.9[9]11,8-16). A experiência da Presença do Uno não é descritível porque é simples como o Uno é simples.

## CAPÍTULO VI

### ASCESE E MÍSTICA

Se a relação do conhecimento com a ontologia pode atravessar vários níveis de realidade, é porque na filosofia de Plotino é permitida ao sujeito uma ascese por esses níveis que, embora esteja acessível a todos, é rara e misteriosa. Se não compreendermos a ascese, facilmente denominada “mística”, da alma para o Intelecto e para o Uno, nosso entendimento do *Tratado 49* será parcial. Para compreendê-la, temos de observar como ela está inserida na filosofia antiga, e temos de nos apoiar em outros textos das *Enéadas*, os tratados *Sobre a Dialética* (I.3.[30]) e *Sobre as Virtudes* (I.2[29]). Isso é o que faremos neste capítulo, além de relacionar, ao seu final, a ascese com a mística.

O termo “ascese” vem do grego *áskesis*, significa “exercício espiritual”, e é a prática que leva ao pleno e efetivo desenvolvimento das virtudes. A ascese recomendada por Plotino depende de uma prévia purificação do corpo e da alma, e exige que a alma se volte inteiramente para seu objetivo, concentrando-se no Intelecto. Plotino era um exemplo para seus discípulos: em *Vida de Plotino*, Porfírio conta que seu mestre nunca relaxava sua contemplação voltada para si mesmo, para seu Espírito, exceto ao dormir, e que procurava reduzir seu tempo de sono através de uma alimentação frugal.

Na Antiguidade, de modo geral, a *filo-sofia* constituía-se da vida filosófica, do amor à sabedoria, praticado e vivido, e não apenas de um discurso filosófico. O termo “teórico” podia referir-se tanto ao “modo de conhecimento” que tem por finalidade o saber pelo saber, sem um objetivo exterior, como também ao “modo de vida”, que consistia em consagrar a vida a esse modo de conhecimento. No modo de vida teórico, a filosofia confunde-se com uma ética que não tem nenhum outro interesse além do conhecimento. Portanto, naquela época, a purificação moral e intelectual era necessária, não apenas para o asceta, mas também para o filósofo, ou melhor, o filósofo era um asceta. Quando um indivíduo se afiliava a uma Escola filosófica, não se afiliava apenas a um discurso, mas também ao modo de vida preconizado pela Escola. A relação entre a vida e a filosofia era crucial na filosofia grega antiga (Hadot,1999:89), desde a Academia de Platão até às Escolas Filosóficas da era Imperial, como era o caso da Escola de Plotino, em Roma, quando a filosofia era ensinada para que as pessoas se tornassem melhores e mais temperantes; ensinar filosofia era ensinar um modo de vida e praticá-lo. O conteúdo dos textos lidos e comentados nas Escolas de filosofia



convidava à transformação; os comentários e diálogos eram como exercícios espirituais e o convívio com o mestre tinha o objetivo de contribuir para a formação do discípulo.

Já Platão vinculava o discurso ao modo de vida filosófico e tal modo de vida incluía, na Academia, a vida em comum dos discípulos com o mestre. Acreditava-se que a palavra viva desse último ensinava mais que qualquer discurso. Tendo herdado de Sócrates o interesse pelo modo de conduzir a vida, Platão herdou de Pitágoras esse ideal de uma vida comunitária entre os filósofos. O gênero filosófico de vida comportava um grande esforço na direção da virtude e da autonomia e incluía a observação de um regime alimentar e a renúncia aos prazeres dos sentidos. Tudo isso está vivamente presente na vida e na filosofia de Plotino. Mesmo para Aristóteles, a contemplação era a mais elevada virtude e viver no ócio filosófico, livre de cuidados materiais, era possível para o homem, porque ele tem algo de divino em si (EN 1177b27): o intelecto é, ao mesmo tempo, a essência do homem e algo de divino, *como se a essência do homem consistisse em ser superior a si mesmo* (Hadot, 1999:122). “O *noûs* é o próprio homem, já que é sua parte dominante e a melhor dentre as partes que o compõem” (EN 1178a2). Quando Aristóteles diz que “a felicidade [...] reside [...] nas atividades virtuosas” (EN 1177a12), ou que “na medida em que isso for possível, procuremos tornar-nos imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nós” (EN 1177b33), também está sugerindo um modo de vida contemplativo, conforme ao Intelecto.

A filosofia como modo de vida, portanto, não é uma caracterização que surge apenas no helenismo, no qual as Escolas definiam-se por uma opção existencial que julgavam levar à perfeita tranquilidade da alma. A vida conforme ao Espírito já fazia parte da filosofia enquanto amor à sabedoria e é com naturalidade que se pode observar a importância que assume na filosofia de Plotino, tanto mais se considerarmos o contexto histórico em que ela floresceu. Com a ruína da civilização antiga, só restava a busca da segurança na vida interior (Ullmann, 2002:146). No século III d.C., o filósofo de Licópolis, estabelecido em Roma, recomendava aos seus discípulos que voltassem sua percepção para o interior e, mantendo aí sua atenção, que se afastassem das distrações do mundo sensível. Esse modo de vida podia, segundo ele, trazer a purificação e a transformação que deixam o Intelecto agir no filósofo, possibilitando-lhe a contemplação noética, ou seja, a *intelecção*.

O *Tratado 49* diz que o “eu” descobre (4,10) que o Intelecto é, para a alma, o que há de mais elevado e que a alma, no ato da razão discursiva, faz uso constante, mas inconsciente, do Intelecto. O homem pode, porém, como capacidade pensante, ir além dos limites de sua experiência usual para tomar consciência de seu próprio fundamento, tornar-se Intelecto, não

se pensando mais como homem, mas como tendo se tornado totalmente outro. Isso exige uma concentração radical na direção do que é interior. Mas, como pode a alma conseguir essa perfeita conversão sobre si mesma que é garantida ao Intelecto, a reflexividade verdadeira que não se serve de intermediários? Como se tornar Intelecto e possuir a verdade que se desvela e se garante a si mesma, para que, ao final, se tenha a revelação da realidade suprema? A resposta de Plotino diria que é com a prática que segue o itinerário espiritual ascendente correspondente à hierarquia das partes da filosofia que se consideravam à época, passando da ética, à física e, desta, ao conhecimento teórico, obtido com a contemplação da Alma, do Intelecto e do Uno. Portanto, é necessário começar com as virtudes e, depois, exercitar a contemplação dialética. Por conseguinte, antes de refletirmos sobre o processo de conscientização descrito no *Tratado 49*, vamos deter-nos no tratado *Sobre as Virtudes* (I.2[19]).

A alma está completamente misturada com o corpo e compartilha de suas experiências e opiniões. Somente quando possui a virtude, age sozinha. Para livrar-se da paixão, do desejo e da dor, deve retrair-se e voltar-se para si mesma, numa espécie de lugar só seu, longe do corpo, onde fica totalmente não-afetada. Ali, se não conseguir evitar a dor, pelo menos não sofrerá com o corpo, se não conseguir evitar a paixão, pelo menos não compartilhará da excitação e não se deixará levar por impulsos involuntários. A alma deve buscar a ação autônoma e virtuosa de várias formas: (a) deixar de compartilhar das opiniões da parte inferior da alma, exercendo a inteligência (*noeîn*) e a prudência (*phroneîn*); (b) deixar de compartilhar das experiências da parte inferior da alma exercendo o autocontrole (*sophroneîn*); (c) cessar com o medo de deixar o corpo, exercendo a coragem (*andrizesthai*); (d) deixar-se governar apenas pela razão e pelo Intelecto, sem oposição, exercendo a justiça (*dikaiosyne*). Quando uma alma particular consegue isso, ela tem semelhança com um deus, o qual representaria a parte mais elevada da Alma hipostasiada, eternamente voltada para o Intelecto. Mas, a alma individual alcança essa purificação como um “estado” de alma. Essa é a diferença entre a alma virtuosa e o Intelecto: a alma tem estados, o Intelecto não. A virtude ainda não é perfeita e, assim, após a purificação (*kátharsis*), se a alma não se ativer unicamente ao Intelecto, essa parte superior e pura da alma pode não se manter no bem verdadeiro e voltar a sofrer a influência do que lhe é inferior. Nesse sentido, pode-se dizer que, quando a alma está convertida para o Intelecto, ele não está separado ou distante, porém, sem a conversão da alma já purificada, mesmo presente, o Intelecto está sempre ausente para ela. Embora as virtudes cívicas, acima mencionadas, tenham um papel no desenvolvimento do

asceta, são as virtudes “purificadoras” que podem torná-lo igual ao deus representado pelo Intelecto.

O objetivo do asceta, segundo Plotino, não é apenas viver uma vida virtuosa, é ser o Intelecto e contemplar o Uno, mas as virtudes práticas têm de preceder a sabedoria ou crescer junto com ela, para que alguém se torne um dialético. O início do processo de interiorização e ascese, acima descrito, que caracteriza a purificação e o abandono do corpo em favor da virtude e da razão, comporta atitudes que nos são familiares e que visam um aprimoramento moral que não é incomum. Porém, quando se trata de ascender das virtudes da alma para o Intelecto, o filósofo tem de aprender a libertar-se com sua própria boa vontade. A purificação obtida com as virtudes práticas permite uma conversão completa da alma para o Intelecto, sem perturbações, e o que resulta é outra virtude, que consiste em contemplar o Intelecto. Nesse caso, os traços que a alma tem dos inteligíveis são as virtudes e elas são como os próprios inteligíveis em potência; a alma tem de colocar essas imagens de acordo com as realidades que elas representam. Cada uma das virtudes práticas da alma, quando considerada em si, ou seja, quando está no Intelecto, não é de fato virtude, mas um tipo de paradigma<sup>46</sup>. Assim, a sabedoria prática (*phrónesis*) é uma virtude da alma, enquanto a sabedoria teórica (*sophía*) não é mais virtude, é o próprio ato do Intelecto, aquilo que o define, ou seja, o *noeîn*. Ambas, cada uma a seu modo, consistem da contemplação (*theoría*) daquilo que o Intelecto contém.

Essa transposição que a alma pura deve fazer, das impressões que tem dos inteligíveis para os próprios inteligíveis em sua realidade, da sabedoria como virtude para a sabedoria que supera a virtude, exige uma arte, um método, uma prática: a dialética. A sabedoria implica uma contemplação que começa na alma e continua no Intelecto, e corresponde às duas fases da dialética (I.3[20]), a qual está sempre dirigida para o que é superior: como *phrónesis* a dialética se interessa pelo Intelecto, como *Intelecto* se interessa pelo que está além dele. Por começar na razão discursiva, a dialética permite ao asceta fazer a transição para o Intelecto e, lá estando, ele pode perguntar pelo fundamento da própria dialética (I.3[20]4,6-8).

Plotino não tem uma compreensão apenas exterior da dialética, o que a reduziria a uma lei, a um modo de pensar para saber as articulações do real. Para ele, a dialética é a parte mais valiosa da filosofia, e não deve ser pensada como um instrumento que o filósofo usa; não é

---

<sup>46</sup> A virtude da justiça na alma pura é “direcionar-se para o Intelecto”, enquanto a verdadeira e absoluta justiça, no Intelecto, é a disposição de uma unidade para si mesma, uma unidade na qual não há diferentes partes; a *sophrosyne* (autocontrole) na alma pura é o “direcionar-se interiormente para o Intelecto” e, no Intelecto, é autoconcentração; a coragem, na alma pura é “a liberdade das afecções” e, no Intelecto, é a permanência na imaterialidade, na pureza e na solidão. Cada uma dessas virtudes e desses arquétipos ou princípios do Intelecto se implica reciprocamente.

mera teoria nem um conjunto de regras. Enquanto a lógica lida com palavras e sentenças e suas relações, a dialética tem como material os Inteligíveis e discerne as relações entre aquelas únicas realidades verdadeiras com as quais a mente do dialético está em contato imediato na contemplação noética, num movimento especulativo em que os Inteligíveis se espelham e se refletem uns nos outros. Isto é, a lógica é proposicional e concerne ao discurso, enquanto a dialética supõe, não só uma observação não-discursiva do sujeito diante dos inteligíveis, mas, também, a experiência viva da intelecção, o deslocamento do “si” que agora se identifica com o que conhece e se percebe como Todo.

Enquanto a razão discursiva (*diánoia*), cuja faculdade é o raciocínio (*logismós*), se esforça para pensar sobre o Intelecto, a lógica e os silogismos são as ferramentas; poderíamos dizer que a dialética usa a lógica preliminarmente e depois a abandona, e passa a lidar com os próprios entes inteligíveis. A razão discursiva, ao reportar-se ao inteligível, dá-lhe uma multiplicidade de determinações, mas, ao mesmo tempo, ao pensá-lo, ela percebe a unidade, um reajuntamento do ser. A dialética, então, estabelece-se no mundo do Intelecto e, lá estando, distingue e determina a natureza essencial das coisas e encontra os gêneros primários; na continuidade, a dialética do Intelecto, levando em conta a dimensão henológica que é a condição do pensamento do Intelecto, continua a subida, reunindo tudo (*synagogé*) por causa da conversão para o Uno; finalmente, se aquieta e apenas contempla.

Associando o que Plotino diz sobre a dialética ao que ele nos diz no *Tratado 49* sobre a transformação consciente do pensamento discursivo em intelecção (pensamento noético), vemos que tornar-se um dialético é engajar-se no esforço para tornar-se o Intelecto. No *Tratado 49* esse esforço consiste de um processo, que podemos resumir da seguinte forma: a) conhecer a parte intelectual pura da alma pela assepsia que faz abandonar o corpo e as partes inferiores da alma, enquanto se continua a raciocinar sobre o Intelecto, pois “raciocinar” é o modo de ser da alma; b) ao mesmo tempo, perguntando que tipo de coisa é o Intelecto, universal e perfeito, colocar-nos em posição para contemplá-lo, fazendo espaço para que ele exerça a sua atividade em nós; c) ensinar à parte intelectual da alma como o Intelecto contempla para persuadi-la a querer elevar-se, mostrando que é dele que ela tem seu poder, que ela é discursiva e recebe dele as coisas que enuncia, e mostrar-lhe refletida nela a imagem do conhecimento de si do Intelecto; e d) manter a razão discursiva nessa relação pura com o Intelecto e, abandonando também o discurso, pensar com pureza, sem formar opiniões, deixando o Intelecto agir. Portanto, essa transformação depende, inicialmente de uma purificação, em seguida do direcionamento da atenção e, no final, de um abandono de si da alma que contempla o Intelecto para deixar o Intelecto agir. Plotino exorta a alma a fazer essa

transposição da imagem para o Intelecto através de um arrebatamento (*synarpásanta*) (V.3[49]4,13) para o mundo mais elevado.

Essa é uma transformação radical que conduz a dialética à mística, pois tornar-se plenamente inteligível é tornar-se a realidade múltipla de intelectos/inteligíveis que se auto-produzem, na qual há identidade entre sujeito, objeto e ato de conhecimento. Ainda assim, podemos pensar, também, que se trata apenas de uma mudança no modo da consciência. Uma vez que a alma tenha sido subsumida no Intelecto, este perguntará por seu fundamento. Nessa segunda fase, trata-se de uma interiorização ainda mais radical, que permite abandonar o Intelecto para “tocar” o Uno, trata-se de perceber sua presença, subjacente ao processo de conhecimento, evitando mesmo o conhecimento direto do Intelecto. Há, portanto, dois diferentes momentos místicos na ascese plotiniana. Na primeira fase da ascese há um abandono de tudo que é externo e da razão, simplificação que se torna completa, na segunda fase, com o abandono também do que é interno, o Intelecto. Essas duas fases de elevação que Plotino apresenta no tratado sobre a dialética (I.3[20]) estão em estreito acordo com a ascese sugerida no Tratado 49, no qual é a busca do conhecimento de si que exige a ascese. Na primeira fase, conhecer-se é conhecer a realidade, tanto porque os níveis da realidade repetem-se no ser humano, como porque o único modo de realmente conhecer é o modo do Intelecto conhecer a si mesmo. Na segunda fase, o processo de ascese completa-se com a superação da dialética e o abandono (*aphaíresis*) de toda alteridade: o Intelecto supera o conhecimento, tanto da razão quanto da intelecção, ao perceber a Presença de sua origem e causa, no contato com o Uno.

Na fase de preparação moral e de purificação do corpo não há nada de místico. Com a efetivação da ascese, contudo, o Intelecto deixa de ser um horizonte regulador de nossos pensamentos racionais, e passa a ser a presença intuitiva do pensamento diante dele mesmo, a consciência de uma realidade interna à alma humana que é, ao mesmo tempo, individual e universal. É preciso ter em conta que essa conscientização leva ao conhecimento do nosso ser divino e, por isso, “tornar-se o Intelecto” representa um primeiro grau de experiência mística: o “eu”, que se identificava com a razão, identifica-se agora com o Intelecto, extrapolando a atividade própria da alma e tornando-se o sujeito-múltiplo que configura o Todo inteligível: cada inteligível é em potência cada um dos outros e o Todo, e pensa a si mesmo, sendo um intelecto (pensante/inteligente).

Tornar-se Intelecto é pensar-se na perspectiva da totalidade, é pensar-se não mais como indivíduo, mas como pensamento da totalidade, não particularizando essa totalidade, mas, ao contrário, experimentando a concentração, a interioridade, o acordo profundo.... Tornar-se Intelecto é atingir um estado de perfeita transparência na relação consigo mesmo, cerceando

precisamente o aspecto individual do eu, ligado a uma alma e a um corpo, para deixar subsistir apenas a interioridade pura do pensamento... Tornar-se um indivíduo determinado é separar-se do Todo acrescentando uma diferença que, diz Plotino (VI.5[23]12,20), é uma negação. Separando-se de todas as diferenças individuais e de sua própria individualidade, transforma-se no Todo. Tornar-se o Intelecto é ver-se a si mesmo e a todas as coisas na perspectiva totalizante do Espírito divino (Hadot, 1999: 239-240).

Lacrosse compreende de modo similar.

Ao nos tornarmos o Intelecto, nos tornamos também o conjunto das idéias e o conjunto dos intelectos singulares que convergem na direção do todo. Essa forma superior de conhecimento de si permite, em troca, segundo Plotino, conhecer todas as outras coisas porque o conhecimento do nosso ser soberano ou do nosso ser divino enquanto tal oferece a possibilidade de relativizar, pelo ponto de observação que a segunda hipóstase nos oferece, a natureza, por assim dizer, “antropológica” da nossa inteligência discursiva para convertê-la à sua universalidade noética (Lacrosse, 2003: 144).

Apesar de ter em mente a grandiosidade dessa transformação, como demonstra a citação que dele trouxemos acima, Lacrosse não se sente confortável ao aplicar o termo *misticismo* quando se refere ao Intelecto de Plotino. Ele prefere (2003:227, nota 2) deixar a questão aberta, sem impedir a indistinção entre o espiritual e o racional, ao contrário, quer compreender a noética de Plotino como algo que não é nem racional nem espiritual, ele quer compreender o que é o *noûs*, já que não é nem um *lógos* (*verbum, ratio*), nem um *pneûma* (*spiritus*). Lacrosse chega mesmo a dizer em nota (2003:228) que Hadot fica um pouco constrangido, quando se trata de justificar o emprego do termo *místico* a propósito de Plotino (deve estar se referindo ao que Hadot observa em *O que é a Filosofia Antiga?*) (1999:234 e ss). Hadot diz que o termo *mystikós* faz referência, na Antiguidade, aos *mistérios* de Eleusis e, depois, no neoplatonismo, a uma concepção da filosofia que privilegia a intuição e a experiência, ao colocá-las além da racionalidade discursiva e abstrata. Depois Hadot conclui (com ousadia para Lacrosse) que a união da alma com o Intelecto divino é uma experiência de tipo místico. A polêmica entre os dois parece dever-se ao fato de que, para Hadot, a experiência mística, na doutrina de Plotino, é apenas um outro aspecto da sua filosofia como modo de vida, a qual representa um fenômeno espiritual. Enquanto isso, Lacrosse, muito consciente de que vivemos *o primado metodológico da discursividade*, teme reduzir e subdeterminar a filosofia de Plotino, se a denominar “mística”.

O contato com o Uno é, mais freqüentemente e sem polêmicas, associado ao que se considera o temperamento místico de Plotino. Hadot realmente deixa clara sua posição a respeito do assunto:

Se o eu pode atingir o Uno é precisamente porque vive a vida do Espírito. Pois há no Espírito, no Intelecto, dois níveis: de uma parte, o nível do Intelecto pensante, que corresponde ao estado do Intelecto completamente constituído, pensando-se a si mesmo como totalidade das Formas, e, de outra, o nível do Intelecto nascente, que ainda não é Intelecto, ainda não pensa,

mas emana do Uno como irradiação e encontra-se, desse modo, em contato imediato com ele. {...} **Tornar-se Intelecto pensante já é para o eu uma experiência mística. Mas tornar-se Intelecto amante é elevar-se a uma experiência mística superior**, é situar-se no ponto de origem em que todas as coisas emanam do Bem e que é apenas o Intelecto nascente (Hadot, 1999:242)

Lacrosse (2003:228, nota) diz que interpretar Plotino como um místico não é sem pertinência; contudo, teme reduzir indevidamente a prática de Plotino a uma experiência do tipo intuitivo, ao qualificá-la assim, e pretende que essa interpretação se permita a possibilidade de refletir sobre a subdeterminação que é imposta com ela. Vivemos o primado metodológico da discursividade e, a partir dele, Plotino é um místico, já na sua proposta da elevação da alma ao Intelecto, porém, se quisermos dar lugar também à intuição e à experiência, como acontecia à época do filósofo, poderemos, como Lacrosse, tomar como determinante que a prática última da razão é a *intelecção*, e a prática última da *intelecção* é o *movimento na direção do absoluto*, dando mais ênfase à linha que se prolonga da razão ao Intelecto e do Intelecto à indeterminação. Se não se vê um abismo entre essas diferentes realidades, o trânsito entre elas pode manter-se no âmbito da filosofia, sendo permitido pensar um tipo de pensamento que está além da razão e perceber o ser que está além do ente. Lacrosse parece querer integrar a mística na filosofia:

A *mística* plotiniana põe em questão uma dimensão que visa integrar no seio do questionamento filosófico a parcela de indeterminação que o movimento de desejo comum pelo uno-bem dá, constitutivamente, à *intelecção*, mas também ao ser e à vida. [...] o *noûs* do filósofo se alimenta da indeterminação henológica que é o princípio de toda *intelecção*, de todo ser e de toda vida. A *mística* é o princípio de uma crítica radical de todas as determinações essenciais, de todas as pseudo-evidências do discurso ontológico... (Lacrosse, 2003:229).

Quer pensemos como Hadot ou como Lacrosse, “mística” e “misticismo” eram noções que nem estavam postas, para Plotino, como questões controversas na discussão filosófica. Para o leitor de hoje, porém, o caráter místico de sua doutrina sobressai e é preciso confrontá-lo. Plotino insiste na impossibilidade de se conhecer o Uno, mas, em contrapartida, mostra a possibilidade de uma relação originária, íntima e pessoal com o Princípio Intelectual, também perfeito e divino, em virtude da qual o asceta pode, posteriormente, ainda em vida, unir-se ao Supremo no êxtase. Ficam definidos graus de ascensão e de deificação do homem. Ainda que Plotino acreditasse estar apenas condensando a filosofia grega, ao conceber o homem como um microcosmo que se revela em níveis de consciência a serem superados, e ao testemunhar a respeito das experiências desse tipo que ele mesmo teve, converte-se, já na filosofia do *noûs*, num místico. Assim como a mística, de modo geral, tem um conteúdo original, bebido na própria fonte da religião, independentemente do que a religião deve à tradição, à teologia, ou

às igrejas, assim também a dialética, para Plotino, bebe seu conteúdo na própria fonte do Intelecto, independentemente do que a razão discursiva e a lógica possam depois atestar a seu respeito.

Ainda que se refira inúmeras vezes ao Uno como deus, e mesmo ao Intelecto e à Alma como deuses menores, parece que Plotino jamais visou estabelecer um culto do Uno. Queria apenas pensar uma verdade metafísica e, tendo em conta os relatos, em sua escola não havia mistérios nem elitismo, e todas as pessoas estavam livremente convidadas a participar. Não usava o mito como um meio para transmitir para iniciados uma verdade velada, tampouco, para justificar algum rito; ele os usava para dizer as realidades que escapam ao discurso, para tornar acessível seu sistema metafísico.

O conhecimento desse tipo está fadado a ser incomunicável, como todos os místicos autoconscientes reconheceram. Só o conhecimento discursivo é comunicável. Diante disso, o único modo de passar adiante o conhecimento que alguém apreende no êxtase é despertar os sentimentos que caracterizam o êxtase (Boas, 1921:332).

Ainda assim, sua mística não apresenta deformações ou excessos e, apesar de seu entusiasmo pela ascese e de sua devoção ao Uno, não se trata de um sentimentalismo suspeito (Ullmann, 2002:76). Nada é gratuito: sua mística é necessária na articulação que ele faz entre *sujeito* e *mundo*; ela surge da necessidade de consumir a distância entre sujeito e objeto de conhecimento na busca pela verdade. A mística em Plotino é uma consequência do axioma que ele adota, de que “somente o semelhante conhece o semelhante”.

A razão discursiva, a ocorrência de termos e proposições, parecia criar um cisma no ato cognitivo. O que era necessário era um tipo de fusão, pois somente uma fusão de algum tipo produziria similaridade suficiente entre sujeito e objeto para tornar verdadeira a relação cognitiva. [...] Plotino encontrou a fusão que queria na visão extática e, invertendo a fórmula socrática de encontrar a virtude no conhecimento, encontrou o conhecimento na virtude (Boas, 1921:330).



## CONCLUSÃO

O que procuramos fazer no presente trabalho foi mostrar como Plotino articula a relação do conhecimento com a ontologia, desde a sua gênese, nos diversos níveis do “eu” e da realidade, e mostrar, também, como Plotino centra-se, no *Tratado 49*, sobre o conhecimento de si do Intelecto, sem deixar de abordar aquilo que o fundamenta, o Uno e a inefabilidade, e o que ele produz, a Alma e o discurso. Respondemos o que faz de um ente um ente, porque o conhecimento é sempre de um ente, e porque o que está além do ente não pode ser conhecido nem dito. Finalizamos, tratando da ascese e avaliando a propriedade de qualificá-la como mística.

Com a produção da tradução do tratado, e com os comentários aos seus capítulos na primeira parte da dissertação, pudemos observar detalhes do modo como Plotino conduz seu pensamento, perfazendo, no próprio texto, o caminho da ascese, da Alma para o Intelecto e deste para o Uno, e do modo como ele entrelaça a argumentação com a apresentação da sua própria experiência mística; pudemos, ainda, ter a base que nos possibilitou a estrutura da segunda parte da dissertação, na qual refletimos mais sobre os temas apresentados, utilizando, sem cerimônia, outros tratados das *Enéadas*.

Ao encerrar esta dissertação, algumas reflexões impõem-se sobre as dificuldades e desafios encontrados durante o trabalho, e sobre o interesse despertado por tópicos que podem ser objeto de estudos futuros. Fundamentalmente, impõe-se extrair conclusões a respeito dos temas que foram aprofundados e relacioná-las com o presente.

Entre as dificuldades, destacamos as diferentes modificações que os tradutores fazem ao texto grego, o qual apresenta trechos corrompidos que são reconstruídos com base no entendimento de cada tradutor. Entre os desafios, o próprio esforço para apenas compreender essa filosofia, pois ela só se mostra com toda sua força e sua atemporalidade, liberta de interpretações correlatas do seu próprio contexto histórico, quando, após darmos atenção aos menores detalhes, os sintetizamos num todo coerente. A apresentação que Plotino faz é assistemática e ele tem diferentes maneiras de falar sobre as mesmas coisas, partindo de perspectivas diferentes, sempre querendo fixar o resultado de um pensamento sutil e fugaz. Por outro lado, uma vez que ele começou a escrever quando já tinha uma doutrina formulada, não há um desenvolvimento no seu pensamento ao longo de sua vida que possa trazer contradições internas em sua filosofia. Lacrosse (2003:10) cita a frase de Bussanich, “*Plotino encapsula toda a extensão de seu pensamento em, realmente, cada página das Enéadas*”.

Rejeitar certos argumentos implicaria, portanto, rejeitar o sistema inteiro. Adicione-se a isso a inefabilidade própria das realidades estudadas, o que dificulta a apreensão e exige alto nível de abstração e esforço intelectual, pois é preciso realizar, mentalmente, sínteses com graus de unidade sempre crescentes, dessas diferentes perspectivas por ele apresentadas discursivamente. Tentar compreender seu texto exige que efetuemos a *aphaíresis* de que ele fala, libertando-nos da sucessão implícita no discurso, da contradição lógica implícita na coexistência de contrários, da temporalidade implícita na geração.

O discurso é a ferramenta de expressão na filosofia, mas a mística só pode revelar-se pelo discurso se nos apegarmos ao que, no discurso, o ultrapassa, o que vem com ele, incógnito. Portanto, ao encontrarmos no texto de Plotino, um tom de desdém com relação ao discurso, certo desprezo não só pelo sensível, mas também pelo racional e lógico, não pudemos detectar aí um problema da sua filosofia porque é exatamente este o seu ponto: ele quer persuadir o homem a esquecer o corpo e a razão, para buscar o Intellecto e alcançar um “lugar” no qual a persuasão e o discurso não sejam mais necessários. Isso não quer dizer que ele rejeite completamente o discurso e não lhe dê seu lugar como meio de expressão, pois, mesmo contra a vontade de seu mestre, Amônio Saccas, Plotino escreve. Ainda assim, ele tem de fazer uma escolha não-reticente pelo inteligível, porque a conversão completa é exigida para que a alma se conscientize do Intellecto nela, e essa conscientização é necessária para que ela, depois, sempre em busca do si mais profundo, possa chegar ao princípio último e perceba o Uno nela. Hadot (1997:200/201) diz que, a seus olhos, o mistério, o transcendente e o indizível não devem ser buscados apenas no inteligível, como faz Plotino, mas também na direção da existência viva e concreta, no surgimento e na aparição das coisas visíveis. Ele pensa que numa viva contradição, além de dizer, “*abandona tudo*”, deveríamos dizer também “*acolhe tudo*”. Contudo, como encontrar o mistério indizível e a transcendência da existência viva, concreta e visível? Somente após ter abandonado o discurso sobre as coisas e a inteligibilidade delas, numa semelhança com o Intellecto nascente, o Ente pré-noético, tem-se a perspectiva que permite acolher tudo. Os dois comandos são contraditórios apenas num primeiro nível, pois, ao buscar o mistério e a transcendência da existência concreta e visível, encontraremos, *em sua interioridade*, o mesmo espaço em que se encontra *a nossa mais profunda interioridade e seu mistério*. Enquanto a nossa perspectiva é a do ente sensível não temos como acolher verdadeiramente seu mistério, porque fazemos parte dele. Temos de ter um ponto de vista exterior para dar acolhida verdadeira, para receber e hospedar o outro. Temos de “abandonar tudo” para poder “acolher tudo”.

Esquecendo-nos das dificuldades, animamo-nos com alguns tópicos que despertaram nosso interesse e que, não tendo sido explorados em profundidade no presente trabalho, podem ser objeto de estudos futuros. Poderíamos destacar a possibilidade de dedicar-nos a estudos contemporâneos sobre a “consciência” e o “holismo”, ou a pesquisar a mística de Plotino integrada à sua filosofia de um modo mais estreito do que conseguimos até aqui, refletindo sobre as intuições de Lacrosse quanto à subdeterminação imposta com o rótulo da “mística”. Outro ponto que nos atrai é o estudo da *ousía* como aquilo que torna a essência real, o ser antes do ente.

A seguir, alguns pontos que chamaram nossa atenção, os quais deixam patente que o fundador do neoplatonismo produziu um pensamento filosófico sutil e sofisticado. É notável a maneira como o filósofo consegue dar à interioridade do ser humano a identidade com a interioridade de tudo aquilo que lhe é exterior, a partir da unidade absoluta que, como potência de tudo, serve para tudo de ponto focal. É disso que estamos falando, quando nos referimos ao fim da oposição sujeito-objeto no Intelecto. A percepção de Plotino sobre o fundamento da razão como um processo que, caracterizado pela consciência da multiplicidade em seu fluxo intencional, constitui a constante unificação do múltiplo disperso em essências, produzindo entes, demonstra a antecipação de teorias da consciência que só surgiram na filosofia muitos séculos depois. Seu modelo para concebermos a possibilidade da verdade no conhecimento, que é conhecimento de si, faz com que nos elevemos para além das aporias, para além do paradoxo, para além da contradição, deixando que o Indivíduo permaneça ileso no Universal, e faz com que nos detenhamos naquilo que se mostra ao brotar do indeterminado. O Intelecto como causa da razão quer mostrar que não podemos ter uma percepção originária de nós mesmos sem perceber o mundo. Sujeito e objeto que estão separados na razão, persistem de outro modo no Intelecto, unidos. Plotino deu um grande passo inovador com relação à tradição grega clássica, ao propor um Intelecto *poikílon*, não composto de essências isoladas, uno-múltiplo. Essa peculiaridade, como temos insistido, confunde-se com a especulação sobre a produção do Ente, a qual permite perceber o Intelecto como consciência, como fluxo intencional. O Ente primeiro e o Intelecto primeiro nascem juntos, e compreender o que é conhecer no seu sentido mais próprio é compreender também o que é o Ente, é compreender este co-nascimento que implica uma realidade inteligível que não é, nem apenas um nível ontológico, nem apenas um nível do sujeito, mas a indissolubilidade dos dois; com isso Plotino dá ao mundo uma estrutura tal que o conhecimento a respeito dele pode ser buscado também na interioridade do sujeito.

Ao falar do Intelecto nascente, do Ente pré-noético, ele chama a atenção para um momento no processo de conhecimento, no qual, antes mesmo de qualquer determinação do que estamos conhecendo, apenas nos voltamos com a “simplicidade do olhar que ainda não vê”, não analisa, não disseca, e temos a percepção pré-intelectual de algo que se apresenta: uma presença. Toda vez que nos colocamos diante de qualquer objeto material comum para conhecê-lo, temos um momento pré-intelectual diante do transcendente, em que apenas percebemos sua presença, mas não nos damos conta disso; a cada vez e sempre o Intelecto nasce de novo em nós com a intelecção que delimita essências. Esse processo dialético impregna a natureza de toda a metafísica, e Plotino consegue transmiti-lo com precisão na descrição genética do Intelecto, no capítulo onze do *tratado 49*: olhar o que está longe, ou seja, perguntar pelo transcendente, que não é passível de determinação, e ver o que está perto, determinar, dar limites ao ente. É exatamente essa a situação da contemplação intelectual na filosofia de Plotino, já que o Intelecto, ao tentar contemplar o Uno Transcendente, vê apenas a si mesmo, reflexo do Uno, e em si mesmo, um jogo de imagens espelhadas, delimitadas. Os inteligíveis estão no Intelecto numa tentativa de espelhar o Uno, e isso é dizer que os conceitos ou idéias em nossa mente, traços de inteligíveis, tentam refletir algo que é originariamente uno, simples, mas a razão discursiva só nos permite conhecê-lo e descrevê-lo já fragmentado. Plotino diz que, se mantivéssemos esse olhar pré-noético, “pensaríamos” o Uno para sempre e a multiplicidade inteligível não viria a ser. Deveríamos buscar uma mudança de foco no modo da nossa intencionalidade frente ao mundo para ter uma apreensão da simplicidade original do Universo?

Não é possível tentar compreender com sinceridade a filosofia de Plotino, sem que se desperte em nós o interesse pelo silêncio meditativo que poderá desvelar o nosso “si” mais profundo, o fundamento de toda ipseidade, que está sempre presente-ausente para nós. Com a apresentação do fundamento não-ôntico do Ente, ele prefigura a desconstrução contemporânea da metafísica, como teria escrito Aubenque (Lacrosse, 2003:108-109). O Uno não é um entre outros entes: ao pensar a diferença absoluta (V.3.11,18), a transcendência radical, Plotino afasta o Uno da ordem das categorias que podem ser apreendidas pelo ser humano, mas o mantém como a mais alta realidade, além do Ente e da Essência.

Ele tratou das grandes questões da filosofia universal, mas as respostas que trouxe impõem transformações à consciência do sujeito ético e cognoscente, com sucessivas conversões na direção de uma interioridade cada vez mais profunda, que levam ao contato com o divino, como fundamento último do ser, e à deificação do homem. Quer ele faça mística ou apenas filosofia metafísica, discursar sobre o que é difícil dizer é sempre apenas

“indicar” o que está além do discurso e da razão, é “mero tateio”, como diria Kant, porém, ainda assim, como também afirma o próprio Kant, é um desejo insaciável para o ser humano. Conhecer seus próprios limites e tentar superá-los é do ser humano e, assim, quando o filósofo de Licópolis lança-se sobre essas grandes questões, como a origem do múltiplo e a capacidade humana de conhecer, e esbarra nos limites da razão, ao tentar respondê-las, aceita respostas que fazem “*ressoar em nós o secreto apelo místico desse homem*” (Ullmann, 20002:225). Ao perguntar pelo fundamento da razão, ao investigar como a alma humana é sujeito de conhecimento, ele obriga à confrontação com a mística que está embutida em qualquer pergunta pelo fundamento último do ser, do objeto ou do sujeito.

Para Plotino, o filósofo é um dialético e bebe sua sabedoria na própria fonte do Intelecto, independentemente do que a razão discursiva e a lógica possam atestar depois. Por isso, certas noções por ele apresentadas são apreendidas no discurso com dificuldade, embora possam ser percebidas pelo leitor atento, nas entrelinhas, entre as palavras, entre as letras, por trás de um todo discursivo, como uma sombra ou uma luz que se deixa entrever e que pode indicar o caminho, para que essas mesmas noções possam ser experimentadas pela consciência, fora do discurso, além das fronteiras da razão e da lógica. Plotino é, ao mesmo tempo, filósofo e místico, sem que isso o diminua ou engrandeça. O exercício da razão filosófica sobre essa perspectiva mística, com o intuito de tentar compreender intuições primárias e mistérios que estão aí para todos, está vedado, hoje, em alguns meios. À época, porém, o filósofo não precisava reivindicar um espaço para a reflexão metafísica que fazia.

Ao mostrar a falibilidade do raciocínio e do discurso, Plotino põe em questão o estatuto da reflexão filosófica que queira apoiar-se exclusivamente na razão. Propõe uma filosofia na qual não apenas a razão se exercita sobre si mesma, não apenas o *lógos* assume todos os seus contextos, mas, também e principalmente, surge o que ultrapassa o discurso lógico, surge o que é difícil de dizer e o que não pode ser dito. Se este movimento de esforço para alcançar um conhecimento que supera o discurso pode ou não fazer parte da Filosofia dependerá sempre da concepção que cada um tem dessa “mãe de todas as ciências”: o “Amor à Sabedoria” poderá abarcá-lo, mas, obviamente, a razão a ser superada não poderá. É claro que a filosofia encontra na linguagem seu meio, mas não seu objeto, o real, nem seu fim, a sabedoria, ambos silenciosos e sem sentido, não porque o sentido lhes falte, mas porque não os alcança (Sponville, 2000:184).

Não se deve deixar de considerar o tempo em que as propostas de Plotino foram apresentadas, numa compreensão do momento histórico do século III d.C., em que, num Estado Romano Mundial destruído, o ser humano estava sem rumo e sem identidade,

dilacerado por guerras, e precisava de um fundamento, uma unidade em que pudesse centrar-se. Porém, ao retomar a reflexão sobre sua filosofia, hoje, não se pretende “*reconstruir ruínas ou fragmentos de um tempo já morto*” (Ullmann, 2002:222), pois os temas dos quais ele trata estão sempre presentes para os filósofos, ainda que adquiram nova roupagem, dependendo de enfoques e linguagens. O homem contemporâneo acrescentará em sua reflexão as descobertas da ciência, a força da matéria nas estruturas subatômicas, mas encontrará, também ali, o indizível e o supralógico; tampouco poderá suprimir todo um domínio de sua realidade:

O homem moderno está ainda mais dividido interiormente do que o homem plotiniano. Mas, ele pode compreender, portanto, o apelo de Plotino. Não para repetir servilmente, em pleno século XX, o itinerário espiritual que as Eneádas descrevem. Isso seria impossível e ilusório. Mas, para consentir, com a mesma coragem de Plotino, com todas as dimensões da experiência humana e a tudo aquilo que ela comporta de misterioso, de indizível e de transcendente (Hadot, 1997:194).

Portanto, o que possibilitará a autoconsciência que permitirá ao homem viver melhor é a experiência ampla de um modo de vida, ao invés de apenas um discurso filosófico: “*Não se deve fingir que se filosofa, mas deve-se filosofar para valer, porque não precisamos parecer estar com boa saúde, mas estar de verdade*” (Epicuro, Sentence vaticane 54). Para Plotino, não havia nesse esforço para alcançar a sabedoria que ultrapassa o discurso uma superação mística da condição humana, apenas a realização holística do homem e seu contato com sua origem e causa. O ser humano, hoje, refugia-se na realidade banal para fugir do mistério, enquanto ele queria refugiar-se da finitude com um método de purificação. Se, por um lado, querer que a mística caiba no discurso é condicionar o incondicionado, pretender que a filosofia caiba no discurso também é condicioná-la. A filosofia está no discurso que pluraliza, mas também na *nóesis* que lhe subjaz e lhe dá vida; está, mesmo, além da intelecção que individualiza cada ente, na *pré-nóesis* e na Presença que subjazem ao Intelecto e lhe dão vida; ela está, ainda, além do Ente *pré-noético*, na inefabilidade do Absoluto ponto focal presente-ausente em tudo.

## BIBLIOGRAFIA

### **Obra de Plotino**

**PLOTINO.** *The Six Enneads*. Tradução: Stephen MacKenna and B.S. Page. William Benton (Publisher) Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

\_\_\_\_\_. *Enneas*. Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer (Ed.). Introdução, tradução e notas: A. H. Armstrong. Oxford: Oxford University Press, 1977.

\_\_\_\_\_. *Traité 49, (V,3)*. Introdução, tradução, comentário e notas: Bertrand Ham. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

\_\_\_\_\_. *Traité 9 (VI,9)*. Introdução, tradução, comentário e notas: Pierre Hadot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

\_\_\_\_\_. *Traité 38 (VI,7)*. Introdução, tradução, comentário e notas : Pierre Hadot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.

\_\_\_\_\_. *Traité 25 (II,5)*. Introdução, tradução, comentário e notas: Jean-Marc Narbonne. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.

### **Outros autores**

**ARISTÓTELES.** *The Works of Aristotle*. William Benton (Publisher). Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. Lisboa: Edições 70, LDA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

**ARMSTRONG, A. H.** *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, 1967.

**BAUCHWITZ, Oscar Federico** (Org.) *Neoplatonismo*. Natal: Argos Editora, 2001.

**BOUTOT, Alain.** *Heidegger et Platon. Le Problème du Nihilisme*. Paris : PUF, 1987.

- BRÉHIER**, E. *La philosophie de Plotin*. Paris: Boivin & Cie. Éditeurs, 1928.
- BRUN**, Jean. *O Neoplatonismo*. Rio de Janeiro: Edições 70, Brasil, Ltda, 1988.
- CORNFORD**, Francis MacDonald. *Plato and Parmênides*. Londres: Routledge, 1939.
- \_\_\_\_\_. *Plato's Theory of Knowledge*. Londres: Routledge, 1935.
- COURCELLE**, Pierre. *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*. Paris: Études Augustiniennes, 1974.
- DIXSAUT**, Monique (Dir.). *La Connaissance de Soi, Études sur le Traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.
- EMPIRICUS**, Sextus. *Against the Logicians*. Londres: Harvard University Press, 1935.
- GERSON**, Lloyd P. (Org.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HADOT**, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O que é a Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LACROSSE**, Joachim. *La Philosophie de Plotin, Intellect et discursivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- MOREAU**, Joseph. *Plotin ou la Gloire de la Philosophie Antique*. Paris : Vrin, 1970.
- NARBONNE**, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Vrin, 1994.
- PETERS**, F. E. *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- PHILONENKO**, Aléxis. *Leçons Plotiniennes*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- PLATÃO**. *Parmênides*. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Le Premier Alcibiade*. Tradução: E. Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères, [19--]
- PORFÍRIO**. *Vita Plotini in Enneas*. Editadas por Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer. Tradução e notas de A. H. Armstrong. Oxford: Oxford University Press, 1977.



**REALE**, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*, Vol. IV. São Paulo: Loyola, 1994.

**SLEMANN**, J. H.; **POLLET**, Gilbert. *Lexicon Plotinianum*. Leuven: E.J.Brill, 1980.

**ULLMANN**, Reinholdo Aloysio. *Plotino, Um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

**SCHMIDINGER**, Heinrich. *Metaphysik*. Stuttgart: Kohlhammer, 2000.

**SPONVILLE**, André Comte. *Viver*. São Paulo : Martins Fontes, 2000.

### **Artigos**

**ALFINO**, Mark. *Plotinus and the Possibility of Non-Propositional Thought*. Disponível em <http://guweb2.gonzaga.edu/faculty/alfino/dossier/Papers/PLOTINUS.htm>.

**BAUCHWITZ**, Oscar Federico. *Nihilismo e Neoplatonismo*. In: Boletim do CPA. Campinas, no. 15, jan/jun, 2003.

**BEIERWALTES**, Werner. *Le vrai soi*. In : DIXSAUT, Monique (Dir.). *La Connaissance de Soi, Études sur le Traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.

**BLUMENTHAL**, Henry J. *On Soul and Intellect*. In: GERSON, Lloyd P. (Org.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**BOAS**, George. A Source of the Plotinian Mysticism. *The Journal of Philosophy*, Vol.18, no. 12 (Jun.9, 1921), pp. 326-332.

**BORREGO**, Enrique Ma. Mística y filosofía en Plotino. *Pensamiento*, vol.49, no. 195, 1993, pp. 353-369.

**BUSSANICH**, John. *Plotinus metaphysics of the One*. In: In: GERSON, Lloyd P. (Org.). *The Cambridge Companion To Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**CIRNE-LIMA**, Carlos. *Sobre o Uno e o Múltiplo em Platão*. In: CIRNE-LIMA, C. (Org.). *Festschrift em homenagem a Jayme Paviani*. Porto Alegre, 1999.

**CORRIGAN**, Kevin. *L'auto-réflexivité et l'expérience humaine dans l'Ennéade V,3[49], et autres traités : de Plotin à Thomas d'Aquin*. In FATTAL, M., *Études sur Plotin*. Paris, Montreal : L'Harmattan, 2000.

\_\_\_\_\_. *Quelques problèmes posés par l'anthropologie de Plotin et la conception de « soi-même » dans le Traité V,3[49]*. In : DIXSAUT, Monique (Dir.). *La Connaissance de Soi, Études sur le Traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.

**D'ANCONA COSTA**, Cristina. *Le chapitre 15*. In : DIXSAUT, Monique (Dir.). *La Connaissance de Soi, Études sur le Traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.

**EMILSSON**, Eyjólfur Kjalar. *Cognition and its Object*. In: GERSON, Lloyd P. (Org.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**FREDE**, Michael. *La Théorie Aristotélicienne de L'Intellect Agent*. In: Corps et Âme, Sur Le De Anima D'Aristote. Paris : J. Vrin, 1996. pp. 377-390.

**GATTI**, Maria Luisa. *Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism*. In: GERSON, Lloyd P. (Org.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**HADOT**, Pierre. *La Conception Plotinienne de L'Identité entre L'Intellect et son Objet*. In : Corps et Âme, Sur Le De Anima D'Aristote. Paris: J. Vrin, 1996. pp. 367-376.

\_\_\_\_\_. Heidegger et Plotin. In: *Critique*. Paris, 1959, pp. 539-556.

**HORN**, Christoph. *L'auto-déclaration de l'Un dans l'Ennéade V,3[49] et son arrière-plan dans la théorie plotinienne de la prédication*. In : DIXSAUT, Monique (Dir.). *La Connaissance de Soi, Études sur le Traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.

**LLOYD**, A.C. Non-propositional Thought in Plotinus. *Phronesis*, Vol. XXXI, n. 3, 1986, pp. 258-265.

**MOREL**, Pierre-Marie. *La sensation, messagère de l'âme. Plotin, V,3[49]3*. In : DIXSAUT, Monique (Dir.). *La Connaissance de Soi, Études sur le Traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.

**O'MEARA**, Dominic. *Scepticisme et ineffabilité chez Plotin*. In : DIXSAUT, Monique (Dir.). *La Connaissance de Soi, Études sur le Traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.

**RAPPE**, Sara. *Self-knowledge and Subjectivity in the Enneads*. In: GERSON, Lloyd P. (Org.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**SANTA CRUZ**, María Isabel. *L'Un est-il intelligible?* In : DIXSAUT, Monique (Dir.). *La Connaissance de Soi, Études sur le Traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.

**ZAMORA**, José María. La Noción de Procepción en Plotino. *Areté*, revista de filosofía: Vol.IX, no. 1, 1997, pp. 85-105.

### **Normativos**

**ABNT**, Associação Brasileira de Normas Técnicas. *Informação e documentação*. Rio de Janeiro: ABNT, 2002.

**ECO**, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2002.

**FRANÇA**, Júnia Lessa et al. *Manual para Normalização de Publicações Técnico-Científicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

**LAVILLE**, Christian; **DIONNE**, Jean. *A construção do saber*. Porto Alegre: Editora Artmed, 1999.

**MURACHCO**, Henrique Graciano. *Língua Grega: Visão Semântica, Lógica, Orgânica e Funcional*. São Paulo: Vozes, 2002.

## Anexo I: O Tratado 49

### Sobre as Hipóstases que têm a Faculdade de Conhecer e sobre o Transcendente

1. Deve ser diferenciado<sup>47</sup> aquele que se pensa a si mesmo a fim de que ele possa, com um de seus constituintes, contemplar os outros, e assim se possa dizer que ele se pensa a si mesmo, na suposição de que o absolutamente simples não seria capaz de voltar-se sobre si e captar a si segundo o Intelecto? Ou é possível também para aquilo que não é composto ter uma percepção intelectual (*noética*) de si? Pois aquilo que se diz que pensa a si mesmo porque é composto, simplesmente porque pensa os outros com um de seus constituintes, assim como na sensibilidade poderíamos captar nossa própria forma e o restante de nossa natureza corpórea, não teria verdadeira auto-intelecção; não seria o todo que foi conhecido nessas circunstâncias, se aquele elemento que pensou os outros que estavam com ele não pensou também a si mesmo, e não seria aquilo que estamos procurando – uma coisa que pensa a si mesma – mas uma coisa pensando outra. Tem-se, então, que supor que algo simples pensa a si mesmo, e investigar tanto quanto possível, como faz isso, ou então abandonar a opinião de que algo realmente pense a si mesmo. Porém, abandonar essa opinião não é possível sem que muitos absurdos se sigam, pois mesmo que não atribuamos auto-intelecção à alma porque isto [não]<sup>48</sup> seria absurdo, ainda assim seria absolutamente absurdo não atribuí-lo à natureza do Intelecto, e supor que ele tenha conhecimento de tudo o mais, mas não esteja num estado de conhecimento e compreensão de si mesmo. Pois seria, então, não Intelecto, mas sensibilidade, que está ciente de coisas externas, e, se quisermos, pensamento discursivo e opinião; e, é apropriado considerar se o Intelecto tem conhecimento dessas coisas ou não; porém, obviamente, o Intelecto conhece tudo o que é inteligível. Conhecerá, então, apenas os objetos inteligíveis, ou a si mesmo também, que é o mesmo que conhecê-los? E ele conhecerá a si mesmo somente à medida que conhece os inteligíveis sem conhecer quem ele é, e saberá que conhece os inteligíveis que pertencem a ele, mas ainda assim, não conhecerá quem ele é? Ou conhecerá tanto o que pertence a ele como a si mesmo? Temos, então, que examinar de que modo e até que ponto ele se conhece.<sup>49</sup>
2. Temos que perguntar primeiro sobre a alma: devemos conceder-lhe o conhecimento de si? E o que é que nela conhece, e como? Poderíamos dizer logo que sua parte perceptiva é perceptiva somente do que é externo, pois, mesmo que haja uma sensibilidade simultânea do que acontece dentro do corpo, mesmo aí, a apreensão é de algo exterior à parte perceptiva; esta percebe as experiências no corpo por si mesma, mas a faculdade da razão na alma faz seu julgamento, derivado das imagens mentais apresentadas a ela, que vêm da sensibilidade, combinando-as e dividindo-as; e, quanto às coisas que vêm a ela do Intelecto, ela observa o que se pode chamar de impressões<sup>50</sup>, e tem, com respeito a elas, a mesma capacidade; e ela continua adquirindo compreensão ao reconhecer novas e recém-chegadas impressões, unindo-as àquelas que estavam havia muito nela: esse processo é o que deveríamos chamar as reminiscências da alma. E o intelecto da alma<sup>51</sup> chega ao termo

<sup>47</sup> Ham prefere traduzir *poikilon* por *différencié* ao invés de *complexe*, por que o Todo que compõe a hipóstase Intelecto não é um composto de partes justapostas, a identidade entre Intelecto e inteligível é mais intensa. Hadot, na mesma linha de pensamento, traduz *poikilon* (1987: 183) por “*varié*” (variado).

<sup>48</sup> Ficino inseriu o “não” que não se impõe na opinião de Ham.

<sup>49</sup> Este exame acontecerá no capítulo 5.

<sup>50</sup> *Toûs typous* – marcas, formas, figuras.

<sup>51</sup> Isto é, o que há de noético na Alma, a *diánoia* ou razão discursiva.

de sua capacidade e pára nesse ponto, ou ele se volta sobre si e se conhece a si mesmo? Se concedermos autoconhecimento a essa parte da alma – pois temos que admitir que se trata de um Intelecto – temos também que perguntar como ela difere do Intelecto superior; mas, se não o concedermos (ao intelecto na alma) devemos ir àquele (o Intelecto superior) enquanto avançamos em nosso argumento e devemos considerar o que é “o si mesmo conhecer a si mesmo”. Se o concedermos também aqui, no intelecto da alma, devemos investigar qual é a diferença no autopensamento (entre o intelecto da alma e o intelecto superior), pois, se não houver nenhuma, essa parte da alma já será puro Intelecto. Então, essa parte racional da alma, ela também se volta sobre si mesma? Não, ela tem compreensão das impressões que recebe de ambos os lados. Temos, então, que perguntar primeiro como ela tem compreensão.

3. A sensibilidade vê um ser humano e dá sua impressão à razão discursiva. O que diz a razão? Não diz nada ainda, mas apenas conhece e permanece imóvel, a menos que pergunte a si mesma “quem é esse?”, se ela tiver encontrado a pessoa antes, e diga, usando a memória para ajudá-la, que é Sócrates. E, se ela revelar os detalhes de sua forma, estará dividindo o que a faculdade da imaginação (*phantasia*) lhe deu e, se ela se pronunciar sobre sua bondade, o fará baseada no que conhece através da sensibilidade, e o que diz sobre isso, já tem em si, uma vez que tem uma norma do bem em si mesma. Como ela tem o bem em si? Ela é da forma do Bem<sup>52</sup> (*agathoeidés*) e é fortalecida na percepção de tal coisa graças ao Intelecto que a ilumina, pois essa é a parte pura da alma que recebe o reflexo do Intelecto sobre si. Mas, por que não é Intelecto essa parte, enquanto o resto – começando com a percepção sensível – é alma? Porque tem de ser a alma que está ocupada de raciocinar e tudo isso é trabalho de um poder racional. Por que não concedemos auto-intelecção a essa parte e acabamos com o assunto? Porque demos a essa parte a tarefa de observar o que está fora dela, ocupando-se disto, e pensamos que é próprio do Intelecto observar o que pertence a ele e está dentro dele. E se perguntarmos “o que impede essa parte da alma de observar o que pertence a ela com uma outra faculdade?”, responderemos que não estaremos procurando o poder do raciocínio discursivo (*tò dianoetikòn*) ou a racionalidade (*tò logistikòn*), mas captando o puro Intelecto. E o que impede o puro intelecto de estar na alma? Nada, respondemos. Mas, devemos continuar a dizer que ele pertence à alma? Não, não diremos que pertence à alma, diremos que é nosso Intelecto, que é diferente da parte racional, e está fixado acima, mas, ainda assim, é nosso, mesmo que não possamos contá-lo entre as partes da alma. Sim, realmente, é nosso e não é nosso; por isso ora o usamos e ora não o usamos – mas sempre usamos a razão discursiva – e ele é nosso quando o usamos, mas não é nosso quando não o usamos. Mas, o que é esse “usar”? É nos tornarmos esse Intelecto e falarmos como ele? Não é nos adaptarmos a ele? Pois nós mesmos não somos o Intelecto; estamos de acordo com ele através de nossa faculdade racional que primeiro o recebe. Pois nós somos os *percebedores*, mas percebemos pela percepção<sup>53</sup>. Porém, é do mesmo modo que raciocinamos e pensamos através do Intelecto? Não, somos nós mesmos que raciocinamos e nós mesmos que exercemos a inteligência na razão discursiva, pois é isto o que somos. Os atos do Intelecto vêm de cima do mesmo modo que aqueles da sensibilidade vem de baixo, e isso que somos, essa parte principal<sup>54</sup> da alma, no meio, entre duas faculdades, uma pior e uma melhor, sendo a pior essa da sensibilidade, e a melhor aquela do Intelecto. Mas, em geral, concorda-se que a sensibilidade é sempre nossa, pois estamos sempre percebendo, mas não há acordo sobre o Intelecto, tanto porque não o usamos sempre e porque ele é separado; e ele é separado porque não é ele mesmo

<sup>52</sup> *República* 509 a 3

<sup>53</sup> Ham recusa o “não” incluído por Igal

<sup>54</sup> *Kúrion tēs psychês* – Ham traduz *kúrion* por “soberana” e *basileüs* por “rei”.

que se inclina em nossa direção, mas antes nós é que olhamos para o alto em sua direção. A sensibilidade é nossa mensageira, mas o Intelecto é para nós um rei.<sup>55</sup>

4. Porém, nós também reinamos quando estamos de acordo com ele. Essa conformidade pode ter dois sentidos: ou ela opera por leis gravadas em nós como letras, ou nós estamos como que plenos dele, e nos tornamos capazes de vê-lo e de ter consciência de sua presença. E conhecemos a nós mesmos ao conhecer todas as outras coisas através de tal visão, seja percebendo conforme à faculdade que o conhece, por essa mesma faculdade, seja nos tornando ele. De modo que o homem que conhece a si mesmo é duplo: um que conhece a natureza da razão que pertence à alma, e um superior, que conhece a si mesmo conforme ao Intelecto, porque ele se tornou o Intelecto. Através do Intelecto ele pensa a si mesmo novamente, não mais como homem, mas tendo-se tornado completamente outro e arrebatando a si mesmo ao mundo mais elevado, levando apenas a melhor parte da alma, a única que está apta a ser alada à inteligência (*nóesis*), com a qual, quem chega lá, mantém consigo o que vê. Porém, não sabe, realmente, a parte que raciocina discursivamente que ela é a parte racional, e que obtém conhecimento das coisas externas a ela, e que julga o que julga, e que o faz por regras suas que ela tem do Intelecto, e que há algo melhor que ela, que não investiga e que possui totalmente? E não sabe ela o que ela é, ao conhecer sua natureza e quais são seus atos? Se, portanto, ela disser que ela vem do Intelecto e que é segunda depois do Intelecto e uma imagem do Intelecto, tendo em si tudo como escrito, em conformidade com aquele que, lá no alto, escreve e escreveu, irá aquela que se conhece tanto parar aí? E nós contemplaremos o Intelecto, o qual se conhece a si mesmo usando uma outra faculdade ou, tendo-nos apoderado do Intelecto, já que ele nos pertence e nós pertencemos a ele, iremos desse modo conhecer o Intelecto e a nós mesmos? É necessariamente assim, se formos conhecer aquilo que é o conhecimento de si no Intelecto. Com certeza alguém se torna o Intelecto quando, deixando tudo o mais que lhe pertence, olha o Intelecto com o Intelecto e a si mesmo consigo mesmo: isto é, é como Intelecto que ele se vê.
5. Mas ele vê uma parte de si mesmo com outra parte de si? Deste modo um seria o observador e o outro o observado e isto não seria *autoconhecimento*.<sup>56</sup> Por que não? E se ele fosse todo inteiro de uma natureza, composto de partes exatamente similares, de sorte que o observador não diferisse de nenhum modo do observado? Ao ver, assim, essa parte de si que é idêntica a ele, ele veria a si mesmo: pois o observador não diferiria de nenhum modo em relação ao observado. Antes de tudo, a divisão dele em partes é absurda: pois como se dividiria? Não aleatoriamente, é certo; e quem é aquele que divide? Aquele que se situa como contemplador ou como contemplado? Pois o que contempla não está no contemplado. Conhecendo-se deste modo, ele conhecerá a si mesmo como contemplado, não como contemplador, e, portanto, não conhecerá a si mesmo completamente ou como um todo: o que ele viu é o que é contemplado, mas não aquele que contempla: e assim terá visto um outro, não a si mesmo. Ou, talvez, ele adicione de si aquele que contemplou, a fim de que possa ter um conhecimento perfeito de si. Mas se ele acrescentar aquele que contemplou, ao mesmo tempo, acrescentará o que foi visto. Se, então, as coisas contempladas estão na contemplação, seja sob a forma de impressões – caso em que o contemplador não tem as coisas contempladas, – seja porque ele as tem, ele não as vê como resultado de uma autodivisão, mas antes de dividir-se, ele as contempla e as possui. Se for assim, a contemplação tem de ser o mesmo que o contemplado, e o Intelecto o mesmo que os inteligíveis. Pois, se não forem o mesmo, não haverá verdade: aquele que

<sup>55</sup> Plotino pretende esclarecer que seu Intelecto é o *noûs* divino, “rei do céu e da terra” no *Filebo* (Platão –28c7-8).

<sup>56</sup> O início do capítulo quinto pode parecer confuso, porém, o que se passa é que Plotino imagina um interlocutor com o qual está argumentando.

está tentando possuir realidades possuirá uma impressão diferente de tais realidades, e isto não é a verdade. A verdade não deve ser a verdade de algo mais, deve ser o que diz. Portanto, Intelecto, Inteligíveis e Ente são um. E é o primeiro Ente e, também, o primeiro Intelecto que possui os entes, ou antes, que é o mesmo que os entes. Mas se a inteligência e os inteligíveis são um, como isto implica que aquele que pensa pensa a si mesmo? Pois a inteligência, de algum modo, conterà os inteligíveis, ou será o mesmo que os inteligíveis, mas o Intelecto ainda não estará claramente pensando a si mesmo. Mas se Intelecto e inteligível são o mesmo – já que o inteligível é ato, pois evidentemente não é uma potencialidade e, certamente, não é não-intelectual, nem é sem vida, nem ainda são vida e pensamento trazidos de fora para algo mais, como para uma pedra ou algo sem vida – então o inteligível é a essência primeira. Se ele é ato, e o mais belo, será a primeira inteligência e inteligência essencial, e também, a mais verdadeira, pois uma inteligência deste tipo, que é primária e primariamente intelectual, será o primeiro Intelecto; e esse Intelecto não é potencial, nem é ele um e sua inteligência outra, pois, desta maneira, sua essência estaria em potência. Se, então, ele é ato e sua essência é ato, ele é um e o mesmo que o ato; isto é, o ente e o inteligível são um com o ato. Todos juntos são um, *Intelecto, inteligência e inteligível*. Se, portanto, a inteligência do intelecto é o inteligível, e o inteligível é ele mesmo, ele mesmo inteligirá a si mesmo: ele inteligirá com a inteligência que é ele mesmo e inteligirá o inteligível, que é ele mesmo. Segundo os dois pontos de vista, então, ele se inteligirá a si mesmo: porque ele é a inteligência e porque ele é o inteligível, o qual ele entende em sua inteligência, a qual ele é.

6. O argumento, então, demonstrou que autopensamento no sentido primário e próprio é algo que existe. Pensar (*noein*) é diferente quando está na alma, mas é mais propriamente pensar no Intelecto (*noûs*). Pois a alma pensa a si mesma como derivada de outro, mas o Intelecto pensa a si mesmo como aquilo que é e tal qual é, a partir de sua própria natureza, ao voltar-se sobre si mesmo. Pois ao ver os entes, vê a si mesmo, e ao ver está em ato, e este ato é ele mesmo. Pois, Intelecto e inteligência são apenas um e ele se pensa como um todo com o todo de si, não pensa uma parte de si com outra. Nosso argumento terá então demonstrado algo que tem força persuasiva? Não, ele tem necessidade, não tem força persuasiva, pois a necessidade está no Intelecto e a persuasão na alma. Porém, parece que nós buscamos persuadir-nos ao invés de observar a verdade através do puro Intelecto. Pois, enquanto estávamos lá, na natureza do Intelecto, estávamos satisfeitos e pensávamos e víamos unindo todas as coisas; pois era o Intelecto pensando e falando sobre si mesmo, e a alma ficava quieta e acompanhava a atividade do Intelecto. Mas, agora que viemos novamente para cá, na alma, buscamos algum tipo de persuasão, como se quiséssemos contemplar o arquétipo na imagem. Talvez, então, devêssemos ensinar à nossa alma como o Intelecto contempla a si mesmo e ensinar àquela parte da alma que é, de algum modo, intelectual, afirmando que ela é discursivamente inteligente e indicando com essa afirmação que ela é um tipo de Intelecto ou que ela tem seu poder através do Intelecto. Essa parte da alma, então, deveria saber que é por si mesma<sup>57</sup> que ela conhece o que vê e sabe o que diz. Se ela fosse o que ela enuncia, seria deste modo que ela conhecerá a si mesma. Mas, uma vez que as coisas que ela enuncia estão acima, ou vem para ela de cima, de onde também ela mesma vem, poderia acontecer-lhe, desse modo, conhecer a si mesma, já que é um princípio racional e recebe coisas alheias a ela, e as combina com os traços que estão em si. Que ela faça, então, a transposição da imagem para o verdadeiro Intelecto, para aquele que é o mesmo que as verdades que ele pensa, as quais têm existência real e primária, **tanto porque** não seria possível para ele, sendo de tal tipo, estar fora de si, de modo que se ele está em si e consigo mesmo e, se isso que ele é é o

---

<sup>57</sup> Isto é, de modo racional.

Intelecto (não podendo haver um Intelecto não-inteligente [*anóeto noûs*]), seu conhecimento de si tem, necessariamente, que acompanhá-lo, **como porque** ele está em si e não tem outro ato nem outra essência além de ser simplesmente Intelecto. Este Intelecto, certamente, não é prático, já que o Intelecto prático olha para fora e não permanece em si mesmo, e pode ter um tipo de conhecimento das coisas externas, mas, se for completamente prático, não haverá necessidade nele de conhecer a si mesmo. Contudo, para o Intelecto que não tem atividade prática, aquele Intelecto puro que não tem sequer o desejo pelo que está ausente dele, seu retorno sobre si mesmo demonstra que seu conhecimento de si não é só provável, mas necessário. Pois, [de outro modo], o que poderia ser sua vida, estando livre de atividade prática e no Intelecto?

7. Mas ele contempla o deus, poderíamos dizer. Se admitirmos que ele conhece o deus, seremos compelidos a concordar que também conhece a si mesmo. Pois ele saberá tudo o que tem do deus, o que o deus dá e qual é seu poder. E ao aprender e saber tudo isso, portanto, também conhecerá a si mesmo, já que ele é um de seus dons, ou melhor, ele mesmo é todos os seus dons. Se, então, ele conhecer o deus ao descobrir, ao mesmo tempo seus poderes<sup>58</sup>, ele conhecerá também a si mesmo já que ele tem sua origem no deus e trouxe consigo aquilo de que o deus é potência. E se ele não puder vê-lo claramente, já que este ver, talvez, seja o próprio objeto visto, então, especialmente neste caso, só lhe restará ver e conhecer a si mesmo, caso este ver seja ser o que é visto. O que mais poderíamos conceder-lhe? Repouso, é claro! Mas, repouso para o Intelecto não é um estar fora do Intelecto. O repouso do Intelecto é uma atividade que descansa de todas as outras atividades, como também para os outros entes, que estão em repouso com relação às outras coisas, permanecem suas próprias atividades, acima de tudo para aqueles cujo ser não está em potência, mas em ato. O ser do Intelecto, portanto, é atividade, e não há nada para que essa atividade está direcionada; assim, ele está autodirecionado. Pensando a si mesmo, está consigo mesmo e mantém sua atividade direcionada para si mesmo. Pois, se algo vem dele (Intelecto), é porque ele está em si mesmo e direcionado para si. É preciso que ele esteja primeiro em si mesmo e que, apenas a seguir, esteja direcionado para algo mais, ou melhor, que apenas a seguir outra coisa que se assemelha a ele se origine nele, à semelhança do fogo que deve ser primeiramente fogo em si mesmo e ter a atividade do fogo, antes de ter a capacidade de produzir um traço de si em outra coisa. Mais uma vez, é assim que o Intelecto é um ato contido em si mesmo, enquanto para a alma, a parte dela que está dirigida ao Intelecto é, por assim dizer, interior, e sua parte mais distante do Intelecto está dirigida para fora. Por um lado, então, ela é similar àquele do qual ela vem, por outro, mesmo sendo dessemelhante, ela é similar a ele, mesmo aqui, em sua ação e produção. Pois sua prática é simultaneamente contemplação e, em sua produção, ela produz formas que são como intelectões produzidas na prática, de modo que todas as coisas são traços de intelectão e Intelecto procedendo de acordo com seu arquétipo, os mais próximos imitando-o melhor, e os últimos e inferiores mantendo uma imagem desvanecida dele<sup>59</sup>.
8. Porém, como que tipo de coisa o Intelecto vê o inteligível, e como que tipo de coisa ele vê a si mesmo? No que se refere ao inteligível, não se deveria procurar algo como cor ou figura em corpos, pois os inteligíveis existem antes da existência dessas qualidades, e mesmo o princípio racional presente nas sementes que produzem essas qualidades não é essas qualidades, pois ambos, e ainda mais os inteligíveis, são naturalmente invisíveis. E esses inteligíveis têm a mesma natureza que os entes que os possuem, assim como o princípio racional na semente é da mesma natureza que a alma que possui essas sementes.

<sup>58</sup> A correção *katá* ao invés de *kai*, de R. Stark, adotada por Armstrong, não se impõe de acordo com Ham.

<sup>59</sup> Para a doutrina de que toda ação é simultaneamente contemplação, e para a extensão da contemplação até às atividades mais baixas da alma, veja os sete primeiros capítulos do tratado Sobre a Contemplação (III.8 [30]).



Mas a alma não vê o que ela possui; com efeito, ela nem mesmo o gerou. E essa alma, como também os princípios formadores racionais, é uma imagem, e isso do que ela se originou é o claro e o verdadeiro, e é primário e, por isso, é de si e para si. Porém, essa [imagem], se não pertencer a algo mais e não existir em algo mais, não persiste, pois “*é próprio de uma imagem, já que ela depende de outra coisa, vir a existir em outra coisa*”,<sup>60</sup> a menos que esteja atada ao seu original. Ela nem mesmo vê, portanto, porque não tem luz suficiente, mas se, por ter encontrado sua perfeição em outra coisa, ela chegar a ver, não é a si mesma que vê, mas essa outra coisa. Porém, não há nada disso no mundo inteligível: lá, o ver e o que é visto coincidem, e o visto é como o ver, e o ver é como o visto. Quem dirá, então, como ele é? Aquele que viu: e o Intelecto é quem vê. E mesmo aqui, a visão – já que é luz, ou melhor, está unida com a luz – vê a luz, pois vê cores. Mas, no mundo inteligível, o ver não acontece através de um outro [meio], mas por si mesmo, porque não está direcionado para fora. O Intelecto, então, vê uma luz com outra, não através de outra. A luz vê outra luz, portanto, ela mesma vê a si mesma. E essa luz, brilhando na alma, a ilumina; isto é, a torna inteligente, a torna igual a ela mesma, a luz mais elevada. Pois, se considerarmos que essa luz é como o traço de luz que vem a ser na alma e ainda mais linda e mais grandiosa e mais clara, chegaremos próximo à natureza do Intelecto e dos inteligíveis. Além disso, essa iluminação dá para a alma uma vida mais clara, que não é geradora e, ao contrário, faz com que a alma se volte sobre si mesma e não permite que ela se disperse e a faz deleitar-se com o esplendor de si mesma. Esta, certamente, não é uma vida de sensibilidade tampouco, pois a sensibilidade olha para fora e percebe o mundo externo, enquanto aquele que recebeu essa luz das verdadeiras realidades vê melhor, por assim dizer, as coisas visíveis, mas na direção oposta. Resta apenas uma possibilidade: que a alma tenha recebido uma vida inteligente, um traço da vida do Intelecto, pois lá estão as verdadeiras realidades. E a vida e a atividade do Intelecto são a primeira luz, que brilha primariamente por si mesma, são uma emissão de brilho sobre si mesmo, que a um só tempo ilumina e é iluminado, são o verdadeiro inteligível, tanto inteligente como inteligido, que é visto por si mesmo e não necessita de nenhum outro para que possa ver. Ele supre seu próprio poder de ver, pois ele mesmo é o que ele vê, e ele se torna conhecido para nós por esse mesmo poder, de modo que o conhecimento sobre ele vem a nós através dele mesmo; de outro modo, de onde teríamos a habilidade de falar sobre ele? Ele é tal que apreende a si mesmo mais claramente, mas nós o apreendemos por meio dele mesmo. Com raciocínios deste gênero, nossa alma também pode ser levada de volta para cima, para ele, ao considerar a si mesma como uma imagem do Intelecto, e sua vida como um reflexo e uma cópia dele; e quando ela pensa, ela se torna divina e intelectual. E, se perguntarmos que tipo de coisa é esse Intelecto universal e perfeito que tem um conhecimento primário de si mesmo, estaremos, pela primeira vez, no Intelecto ou fazendo espaço para o Intelecto exercitar sua atividade, e mostrar-nos-emos realmente de posse das coisas das quais temos lembrança em nós, de modo que através da alma que é sua imagem, podemos, de algum modo, ver o Intelecto, graças à semelhança bastante exata da alma com ele, à medida que uma parte da alma pode tornar-se semelhante ao Intelecto.

9. É provável que aquele que pretende saber o que o Intelecto realmente é tenha que conhecer a alma, e a parte mais divina da alma. Isso poderia acontecer do seguinte modo: antes de tudo, separar do homem e, obviamente, de nós mesmos, o corpo e, em seguida, a alma que lhe dá forma e, muito plenamente, a sensibilidade, os desejos e paixões e todo o restante de tais futilidades, já que se inclinam tanto na direção do que é mortal. O que sobra, então, da alma é o que chamamos de imagem do Intelecto, que preserva algo de sua

<sup>60</sup> Do *Timeu*, de Platão, 52c2-4.

luz, como a luz do sol que, além de sua massa esférica, brilha ao redor de si e a partir de si. Porém, ninguém admitiria que a luz do sol existe por si, aquela que está ao redor do sol em si, que salta dele e permanece ao redor dele, embora uma luz venha da outra, sempre se adiantando da anterior até que nos alcança na terra; o que fazemos é colocar tudo, inclusive aquilo que está ao redor do sol em algo mais, de modo a não assumir que haja um espaço abaixo do sol que seja vazio de corpos. Contudo, a alma surgiu do Intelecto, como uma luz ao redor dele e está imediatamente atada a ele, não está em algo mais, apenas ao redor dele; não tem lugar, nem tampouco o Intelecto o tem. Assim, a luz do sol está no ar, mas a alma, que é de tal natureza, é pura, tanto que pode ser vista nela mesma, por si mesma ou por outra alma de mesma natureza. E a alma tem de raciocinar sobre como é o Intelecto, começando a investigação por si mesma. O Intelecto se conhece a si mesmo sem raciocinar sobre si, pois ele está sempre presente para si mesmo, enquanto para nós, só está presente quando nos voltamos para ele, pois nossa vida é dividida e temos muitas vidas, mas o Intelecto não necessita de outra vida ou outras vidas, e as vidas que ele dá, dá a outros, não a si mesmo. Pois ele não tem necessidade do que é inferior, nem dá para si o *menos* enquanto tem o *todo*, nem dá apenas traços de realidade enquanto tem as realidades primárias, ou melhor, ele não as tem, *é* elas. Mas, se formos incapazes de alcançar a alma que é de tal natureza, que pensa com pureza, tomemos a alma que forma opiniões e, então, nos elevemos a partir dela. E se não pudermos nem fazer isso, tomemos a sensibilidade que traz para si as formas mais desdobradas, e que pode a partir de si mesma, estar com as formas, já estando nelas. E, se quisermos, que desçamos até a alma que gera e ao que ela produz! Que, depois, nos elevemos das últimas formas para as formas que são últimas no sentido oposto, ou melhor, para as formas primeiras.

10. Suficiente disso. Mas, se houvesse apenas as coisas que são produzidas, não haveria realidades últimas. No mundo inteligível os princípios produtores são primários e é porque produzem que são primários. O primeiro princípio, então, e o princípio produtor tem de coincidir, e ambos têm de ser um: do contrário, haverá necessidade de mais um. Então? Não há necessidade do que está além do Intelecto? Ou isso é o Intelecto? Como é, então? Ele não vê a si mesmo? Ou este não precisa ter visão de nada? Trataremos disso depois. Que possamos dizer agora novamente – pois nossa investigação não trata de um assunto casual – que este Intelecto necessita ver a si mesmo, ou antes, possuir o ver-se, primeiro porque ele é múltiplo e, em seguida, porque ele pertence a outro e está, necessariamente, sujeito a ver, isto é, sujeito a ver esse outro, e seu ver é sua essência. Pois a existência de algo mais é uma condição necessária do ver, e se não houver algo mais, o ver é inútil. Tem de haver, então, mais de um para que o ver exista, e o ver tem de co-incidir<sup>61</sup> sobre o visto, e o que é visto por si mesmo tem de ser uma multiplicidade num todo. Pois, o que é absolutamente uno não tem nada para que dirigir sua atividade e, uma vez que é “só e isolado”, permanecerá absolutamente imóvel. Pois onde houver ato, há uma coisa e outra: se não houver uma coisa e outra, o que fará, ou para onde prosseguirá? Portanto, aquilo que é ativo deve ou estar agindo sobre algo mais ou, se for ativo em seu interior, ser ele mesmo algo múltiplo. Se ele não prosseguir até algo mais, será imóvel, mas se ele estiver totalmente imóvel, não entenderá. O princípio inteligente, então, quando entende, tem de estar em uma dualidade e, ou uma parte é externa à outra ou ambas estão no mesmo, e o entender tem de estar em alteridade e, necessariamente, também, em identidade. E os próprios objetos da inteligência têm de ser mesmos e outros com relação ao Intelecto. E, novamente, cada uma das coisas que estão sendo entendidas expressa consigo mesma identidade e alteridade: o que entenderá que não comporte uma coisa e depois outra? Pois, com certeza, se se trata de um *lógos*<sup>62</sup>, ele é multiplicidade. Assim, ele vem a conhecer-se

<sup>61</sup> *Co-incidir* no sentido de *cair sobre*

<sup>62</sup> *Lógos* – princípio racional (na tradução de Armstrong) ou discurso (na tradução de Ham)

por ser um olhar múltiplo ou por ver múltiplas cores. Se ele se dirigisse a um objeto único e sem partes, ele ficaria sem *lógos*<sup>63</sup>, e o que teria para dizer sobre ele, ou para entender? Pois, se o que é absolutamente sem partes tivesse que falar de si, ele teria, antes de tudo, que dizer o que ele não é e, desse modo, também seria *muitos* a fim de ser um. Então, quando ele diz “eu sou isso”, se ele significar algo outro que ele mesmo com “isso”, estará mentindo; se estiver falando de algum atributo seu, estará dizendo que é muitos ou dizendo “sou sou” ou “eu eu”. E então, se ele fosse apenas duas coisas e dissesse “eu e isso”, já seria necessário que fosse *muitos*, pois as duas coisas são diversas e no modo de sua diversidade, o número está presente e muitas outras coisas. Portanto, aquele que entende tem de apreender uma coisa diferente da outra e o objeto de inteligência, ao ser entendido, tem que conter variedade, ou não haverá inteligência dele, mas apenas um tocar e um tipo de contato sem discurso ou inteligência, pré-inteligência (*pronoôusa*) porque o Intelecto ainda não terá vindo a ser e isso que toca não entende. Mas, aquele que pensa, ele mesmo, não pode permanecer simples, especialmente à medida que pensa a si: pois ele se duplicará, mesmo que tenha uma compreensão silenciosa. Então, [o Uno] não precisa ocupar-se de si<sup>64</sup>, pois o que aprenderá ao pensar sobre si? Antes de pensar, aquilo que ele é está presente para ele mesmo. Além disso, o conhecimento é um tipo de falta do que está ausente, como se fosse uma descoberta depois de uma busca. Portanto, aquele que é absolutamente sem diferença<sup>65</sup> permanece ele mesmo voltado para si mesmo, e não investiga nada acerca de si. Contudo, aquele que se explica seria muitos.

11. É por isso que esse Intelecto que é múltiplo, quando quer entender o Transcendente, com efeito, quer entender aquele mesmo Uno, mas, desejando alcançá-lo em sua simplicidade, sai sempre apreendendo um outro que se fez múltiplo nele; de tal modo que, por um lado, dirigiu-se para ele, não como Intelecto, mas como olhar que ainda não viu e, por outro lado, saiu possuindo o que o olhar multiplicou, de modo que, desejou uma coisa contendo indeterminadamente em si um tipo de imagem dela, mas retornou tendo apreendido em si, uma outra coisa que ele tornou múltipla. Ou seja, ele tem em si um esboço<sup>66</sup> do objeto da visão, do contrário, não teria permitido que o objeto viesse a existir nele. Mas esse esboço tornou-se múltiplo a partir da unidade e, agora, como Intelecto<sup>67</sup> viu seu objeto e, então, tornou-se um olhar que viu. Isto já é Intelecto quando possui, e é enquanto Intelecto que ele possui. Antes disso, era apenas desejo e olhar sem qualquer impressão. Portanto, o Intelecto<sup>68</sup> visou o Uno, mas ao apreendê-lo tornou-se Intelecto, perpetuamente carente [do Uno], tornando-se, ao entender, tanto Intelecto, quanto Essência, quanto inteligência. Antes disso, não havia inteligência, não havendo o inteligível, e nem Intelecto havia, não tendo ainda entendido. Mas aquele que está antes destas realidades é seu princípio, e não está imanente nelas, pois não é a origem das coisas que está imanente nelas, mas as partes das quais são constituídas; a origem das coisas individuais não é uma coisa individual, é diferente de todas elas. Ela não é, então, uma entre todas as coisas, mas anterior a todas as coisas, de modo que é, também, anterior ao Intelecto. Mais uma vez, todas as coisas estão certamente no Intelecto e, se o que vem depois dele tem a condição de ser todas as coisas,

<sup>63</sup> *Lógos* – pensamento ou palavra (Armstrong) ou discurso (Ham). Plotino está se referindo ao Intelecto e usa o termo *lógos*, que normalmente só se aplica à razão, porém, o que se deve entender aqui é que as realidades noéticas dão margem ao *lógos*, comportam a possibilidade do discurso.

<sup>64</sup> Intrigar-se consigo mesmo.

<sup>65</sup> Ficino é que acrescentou o alfa privativo a *diáphoron*. Poderíamos compreender também, mantendo o texto original, que o Uno é absolutamente diferente de tudo que existe.

<sup>66</sup> *Typos*, normalmente é traduzido por *impressão*, porém, nesse momento, Ham prefere traduzir por *esboço* porque está caracterizado um estado pré-noético no qual não se pode imaginar um processo similar à impressão produzida por um objeto sensível.

<sup>67</sup> Ham pensa que a modificação de Ficino, trocando *hoútos os* por *hoútos* não se impõe.

<sup>68</sup> *Intelecto nascente* como diz Hadot, pois ainda não se tornou Intelecto pensante.

também desse modo, ela [a origem] está antes de todas as coisas. Ela não deve ser uma coisa qualquer entre aquelas às quais é anterior, e não a chamaremos Intellecto. Nem mesmo a chamaremos Bem, então. Não, nem mesmo isso se “Bem” significar uma entre todas as coisas; porém, se significar aquilo que está antes de todas as coisas, deixe estar o nome. Se, então, o Intellecto é Intellecto porque é múltiplo, e se o inteligir a si mesmo, ainda que derive do Intellecto, é um tipo de ocorrência interna que o torna muitos, aquele que é absolutamente simples e primeiro de todas as coisas tem de estar além do Intellecto. E, certamente, se inteligir, não estará além do Intellecto, mas será Intellecto. Contudo, se for Intellecto, também ele próprio será multiplicidade.

12. Mas, que o impede de ser uma multiplicidade nesse sentido, desde que seja uma essência una? Ele não será multiplicidade no sentido de uma composição, seus atos é que são a multiplicidade. Porém, se seus atos não são essências e ele passa da potência ao ato, antes da atualização, ele não será múltiplo na essência e será inacabado. Mas se sua essência é ato e seu ato é a multiplicidade, tanta será sua essência quanta sua multiplicidade. Concedemos isso ao Intellecto, ao qual também atribuímos autointelecção, mas não, ainda, ao princípio de todas as coisas. Antes de haver os *muitos*, é preciso que haja o *um*, a partir do qual há os *muitos* também, pois o *um* é o primeiro de todos os números. Falamos assim, porém, dos números, pois as coisas em seqüência são uma composição. Contudo, para os entes, que necessidade há de que haja também *um* a partir do qual há o múltiplo? Se assim não for, o múltiplo ficará disperso e viria, casualmente, de todas as direções para entrar em composição. Mas, alguns<sup>69</sup> dirão que os atos provêm do Intellecto uno que é simples. Portanto, eles sustentam que aquilo que vem antes dos atos é simples. Em seguida, sustentam que os atos permanecem sempre, também, realidades subsistentes (*hypostáseis*); porém, sendo realidades subsistentes, serão diferentes daquele a partir do qual vêm: por um lado, aquele permanece simples, e o que vem dele é, por outro lado, múltiplo em si e dependente dele. Pois, se esses atos vêm a existir porque o princípio começou a ser ativo a partir de certo ponto, então haverá multiplicidade lá no princípio. Mas, se esses atos são os primeiros atos, os quais produziram a segunda realidade, é necessário que aquele princípio que está antes desses atos permaneça em si [inativo], cedendo os atos para a segunda realidade que é constituída desses atos<sup>70</sup>: pois ele mesmo é *um* e os atos que procedem dele são *outro*, porque os atos são sem que ele tenha agido. Se não for assim, o Intellecto não será o primeiro ato, pois não é verdade que o Uno tenha desejado de algum modo que o Intellecto viesse a nascer, o que resultaria em que o Intellecto viesse a ser tendo o desejo como um intermediário entre o Uno e o gerado Intellecto. Se fosse assim, o Uno seria imperfeito, e, além disso, o desejo não teria nada para desejar. Tampouco poderíamos dizer que ele possuía uma parte da coisa [que ele desejava] e não a outra parte, pois não havia absolutamente nada para que esse impulso pudesse ser direcionado. Está claro que se algo veio a existir depois dele, veio a existir “enquanto ele permaneceu no mesmo estado”<sup>71</sup>. Portanto, a fim de que algo mais possa existir, é necessário que o Uno se mantenha absolutamente em repouso, em si mesmo: de outro modo, ele se moveria antes que houvesse movimento e pensaria antes que houvesse pensamento, ou sua primeira atividade seria incompleta, já que seria apenas um impulso [sem objeto]. Pois, como se estivesse privado de algo, o que haveria de visar? Para usar uma analogia, podemos dizer que o ato, o qual vem dele, é, por assim dizer, um ato que se derrama como de um sol. Podemos dizer que toda a natureza inteligível é também uma luz, mas ele permanece imóvel no ápice do inteligível, por sobre ele governando e, sem

<sup>69</sup> Os peripatéticos, como Alexandre de Afrodísias, que asseverava a simplicidade do Intellecto Divino.

<sup>70</sup> O texto desta sentença está corrompido e opto pelo texto de Ham que adota algumas modificações ao texto grego.

<sup>71</sup> As aspas devem sugerir uma referência ao *Timeu* 42e5-6, conforme nota de Armstrong.

empurrar o brilho que sai de si para longe – ou teremos uma outra luz antes da luz –, irradia para sempre, permanecendo acima do inteligível. Pois, o que vem dele não foi seccionado dele, nem é idêntico a ele, nem é de uma natureza tal que não seja essência, ou seja cega, mas vê e conhece a si mesmo e é o primeiro conhecedor. Porém, o Uno, assim como está, além do Intelecto, está além do conhecimento, e, como de nenhum modo necessita de algo, também não necessita conhecer. O conhecer tem seu lugar na segunda natureza. Pois o conhecer é algo uno, mas aquele é uno sem ser algo; se fosse algo uno não seria o Uno em si, pois o “em si” é anterior ao “algo”.

13. Por isso, ele é verdadeiramente inefável. Pois, o que quer que digamos sobre ele, sempre estará dizendo “algo”. Mas, o único de todos os modos de falar dele que é verdadeiro é dizer que está “além de todas as coisas e além da suprema majestade do Intelecto”. Isto não o nomeia, mas diz que ele não é uma de todas as coisas, que não tem nome e que não podemos dizer nada dele. Apenas tentamos, tanto quanto possível, dar-nos indicações sobre ele. Porém, se dissermos, com perplexidade, que “então ele não tem percepção de si, não está consciente de si, nem se conhece”, deveríamos considerar que dizer isto é nos voltarmos para a direção oposta. Pois o tornamos múltiplo quando o tornamos objeto de conhecimento e conhecimento, e, ao atribuímos intelecção a ele, fazemos com que ele necessite da intelecção. Ainda que admitíssemos que ele tem a intelecção consigo, a intelecção seria supérflua para ele. Pois parece, de modo geral, que a intelecção dá-se no caso de uma reunião de componentes múltiplos, como consciência de sua totalidade quando há intelecção de si, que é a intelecção no sentido próprio. Cada um é algo em si mesmo e não procura nada. Porém, se a intelecção é de algo que está fora, ela será deficiente, e não será intelecção no sentido próprio. Mas, aquele que é completamente simples e verdadeiramente auto-suficiente não necessita de nada, enquanto aquele que é auto-suficiente num segundo grau, e que necessita de si mesmo, necessita inteligir a si mesmo. Aquele que é deficiente em relação a si mesmo se fez autárquico no todo, tornando-se auto-suficiente a partir de todas as suas partes, ao estar intimamente presente a si mesmo e inclinando-se a si mesmo. Pois, a consciência (*synaísthesis*) é percepção de algo múltiplo: até o nome é testemunha disso<sup>72</sup>. A intelecção primeira se volta para o interior, para o ente [Intelecto] que é obviamente múltiplo. E mesmo que dissesse apenas “eu sou um ente”, ele o diria como se tivesse feito uma descoberta, e o diria justamente, pois o ente é múltiplo. Com efeito, se ele visasse a si mesmo como se fosse simples e dissesse “eu sou um ente”, ele não alcançaria nem a si mesmo nem o ente. Porque ele não diz ente como dizemos pedra, quando está falando a verdade, mas diz muitas coisas em uma palavra. Pois esse existir (*eînai*)<sup>73</sup>, existir verdadeiro e não aquilo que tem um traço de ente – e que nem seria chamado ente por causa desse traço, sendo uma imagem em relação ao arquétipo –, contém uma multiplicidade de coisas. E, então? Cada uma dessas coisas não será inteligível? Caso queiramos captar o “solitário e só” não pensaremos, pois o existir (*eînai*) em si é múltiplo em si mesmo, e se enunciarmos algo, o existir (*eînai*) o conterà. Se for assim, a realidade mais simples de todas não possuirá intelecção de si: pois se a tiver, será por ser múltipla que a terá. Portanto, ela não pensa a si mesma e não há pensamento dela.
14. Como, então, podemos falar a respeito dele? De fato, falamos coisas sobre ele, mas, com certeza, não o dizemos e nem temos conhecimento ou pensamento dele<sup>74</sup>. Como falamos, então, sobre ele, se não o temos? Se não o temos no conhecimento, não o teremos de modo algum? Pois o possuímos de um modo tal que falamos sobre ele, embora não o digamos. Dizemos o que ele não é, mas não dizemos o que ele é, de modo que falamos

<sup>72</sup> A referência é ao *syn-* de *synaísthesis*.

<sup>73</sup> Slemann & Pollet, no *Lexicon Plotinianum*, dão o sentido de *eînai* como *existir*, nesse caso.

<sup>74</sup> Reminiscência do *Parmênides*, de Platão 142 a 1-5.

dele a partir do que lhe é posterior. Não estamos impedidos de ter, mesmo se não dizemos. Assim como aqueles inspirados por um deus e tomados por uma possessão divina podem saber que têm algo maior dentro de si, mesmo que não saibam o quê, e conseguem certa ciência do que os move a partir dos modos como são movidos e das coisas que dizem, embora essas manifestações não sejam o mesmo que aquilo que os move; assim, parece que, quando temos o Intelecto puro, ficamos dispostos na direção do Uno, como se recebêssemos um oráculo. Pois aquele [Uno] é ali o intelecto interno, o qual dá a essência e tudo o mais, enquanto ele [Uno], seja o que for, não é aquilo [a essência e tudo o mais], mas algo maior do que aquilo que chamamos “ente” (*ón*), e supera e exaure toda expressão, porque é mais elevado do que o discurso, o pensamento e a percepção; sem que ele mesmo seja esses últimos, eles são dados por ele.

15. Mas, como ele os deu? Tendo-os ou não os tendo? Como ele teria dado o que não tem? Se ele os possui, não é simples; porém, se ele não os possui, como a multiplicidade vem dele? Podemos, talvez, conceder que algo simples proceda dele – mas, ainda assim, deveríamos perguntar como poderia proceder a partir do Uno absoluto. De todo modo poderíamos responder que é da maneira como da luz procede o halo. Mas, como procede o múltiplo? Pois, o que procede dele não pode ser o mesmo que ele. Mas, se não é o mesmo, não pode, é claro, ser melhor: o que poderia haver que fosse melhor que o Uno ou que, de qualquer modo, pudesse transcendê-lo? Portanto, é inferior, ou seja, mais deficiente. O que há que seja mais deficiente que o Uno? O não-Uno, portanto, o múltiplo. Ainda assim, ele deseja o Uno e é, então, uno-múltiplo. Pois, tudo o que não é uno é mantido pelo Uno, e é o que é graças ao Uno: porque se ele não se tivesse tornado uma unidade, ainda que composta de partes múltiplas, não seria ainda o que se poderia chamar “si mesmo”. E se é possível dizer de cada parte individual o que ela é, podemos dizê-lo porque cada uma delas é uma, e ela existe exatamente por esse fato. Contudo, aquele que não tem muitas partes em si não é um por participação no Uno, é o próprio Uno, não uma unidade predicada de algo mais, mas aquele do qual, de algum modo, os outros derivam sua unidade, seja porque estão perto, seja porque estão longe. Pois, aquilo que vem imediatamente após [o Uno] mostra claramente que está imediatamente após porque sua multiplicidade é integralmente una (*hèn pantakhou*), pois, embora sendo em si uma multiplicidade, não é possível discernir porque tudo é do mesmo (*homou pánta*)<sup>75</sup>. Com efeito, cada coisa que vem dele, à medida que participa da vida, é uma multiplicidade una (*hèn pollá*), ainda que não possa revelar-se como Todo-uno (*hèn pánta*). Mas, aquele [o Intelecto], porque vem imediatamente depois do princípio, apresenta-se como Todo-uno. O princípio é, com efeito, realmente uno e verdadeiramente uno, mas o que vem em seguida do princípio, sob esse tipo de influência do Uno, é todo participante no Uno e tudo quanto ele é, é tanto todo quanto uno. O que é, então, o todo? Aquilo de que o Uno é princípio. Mas, em que sentido ele é o princípio de todas as coisas? Como princípio ele as mantém, fazendo com que cada uma seja uma unidade? Sim, mas também porque ele as faz existir. Mas como? Por possuí-las de antemão. Mas foi dito que desse modo ele seria uma multiplicidade. Porém, ele as tinha de tal modo que não eram distintas: elas são distinguidas no segundo nível, com o *lógos*<sup>76</sup>, pois elas já são atos, enquanto o Uno é a potência de todas as coisas. De que modo ele é potência? Não é do modo que se diz que a matéria é potência, porque ela recebe; com efeito, ela é passiva. Mas esse modo de ser potência está no extremo oposto porque produz. Como, então, o Uno produz o que ele não tem? Ele não o faz casualmente, nem refletindo sobre o que

<sup>75</sup> Possível reminiscência de Anaxágoras, Diels B 1: “*Juntas se encontravam todas as coisas, infinitas tanto em quantidade como em pequenez....*”

<sup>76</sup> Ham traduz “pelo discurso”, Armstrong, “na forma racional”, Cristina d’Ancona “por sua definição”. É preciso ter claro que o *lógos* é próprio da alma, é a tradução do inteligível na alma.

fará, mas ainda assim o faz. Foi dito que, se algo vem do Uno, tem de ser algo diferente dele, e, sendo diferente, não é uno, pois se fosse, seria o Uno. Se, então, não é *um*, mas *dois*, deve, necessariamente, também ser múltiplo: pois ele já tem a identidade, a diferença, a qualidade e todo o resto<sup>77</sup>. Que o que vem do Uno, certamente, não é uno pode ser considerado como demonstrado. Porém, a proposição de que seja uma multiplicidade, e uma multiplicidade do tipo que é observada no que vem depois dele, é digno de nossa perplexidade. E a necessidade de haver algo depois do Uno tem de ser questionada também.

16. Foi dito em outra parte que deve haver algo depois do primeiro, e de modo geral, que é um poder e um poder surpreendente; e isto tem de ser acreditado ao considerar todas as outras realidades, já que não há nenhuma, mesmo entre as do nível mais baixo, que não tenha poder de engendrar. Mas, é preciso dizer que, uma vez que na geração de coisas não é possível subir, mas apenas descer e ir adiante na direção da multiplicidade, o princípio de cada coisa é mais simples do que ela mesma. Portanto, aquilo que produz o mundo dos sentidos não pode ser, ele mesmo, mundo dos sentidos, mas tem de ser Intelecto e mundo inteligível. E aquilo que está antes desse e o gera não pode ser Intelecto ou mundo inteligível, é mais simples que o Intelecto e mais simples que o mundo inteligível. Pois, não é um múltiplo que vem de um múltiplo, mas esse múltiplo vem do que não é múltiplo, pois não seria o princípio se também fosse múltiplo ele mesmo, e haveria algo anterior a ele. Tem de haver uma concentração em uma unidade verdadeira fora de toda multiplicidade e de toda e qualquer simplicidade, se for verdadeiramente simples. Porém, como o que vem dele é uma forma racional universal e múltipla, quando ele, obviamente, não é uma forma racional? Mas, se ele não é isso, como a forma racional vem disso que não é uma forma racional? E como aquilo que é da forma do Bem vem do Bem? O que é que ele tem em virtude do qual é chamado “da forma do Bem”? É porque possui o *ser por si* e o *ser sempre igual a si mesmo*? Mas, o que isto tem a ver com o bem? Buscamos o *ser sempre igual a si mesmo* somente quando é o *ser sempre igual a si mesmo* de coisas boas. Eis o que buscamos mais que tudo: não é necessário descartar-nos disso, pois é bom. Se não fosse, seria melhor afastar-se. É, por acaso, o viver sempre igual a si mesmo permanecendo nessa vida de bom grado? Se, portanto, essa vida satisfaz [ao que é da forma do Bem], é evidente que ele não busca nada. Assim, o *ser sempre igual a si mesmo* parece bom porque o que está presente é suficiente. Mas, é porque tudo já lhe está presente que essa vida lhe satisfaz, sobretudo porque essa presença não é como a presença de coisas diferentes dele. Se há a vida total, a vida luminosa e perfeita, há nele a alma total e o Intelecto total, e nenhuma parte da vida e do Intelecto lhe falta. Há nele, portanto, sua auto-suficiência, e ele não busca nada. E se ele não busca nada, é porque ele possui em si aquilo que buscaria caso não estivesse presente. Então, ele possui em si o bem ou alguma coisa dessa natureza que chamamos vida e intelecto ou algum outro de seus atributos. Mas, se esse fosse o Bem, não haveria nada além dessas realidades. Mas, se houver algo além, está claro que há uma vida direcionada para ele e dependente dele, que tem dele sua existência e vive dirigida para ele, pois esse é o seu princípio. Aquele, portanto, tem de ser melhor que a vida e o Intelecto. Desse modo, o Intelecto voltará para ele [Uno] tanto a vida que está nele [Intelecto] — um tipo de imitação daquele segundo o qual vive — como o Intelecto que há nele — um tipo de imitação do que é aquele, o que quer que possa ser.
17. O que, então, é melhor do que a vida mais sábia, sem falta ou engano, do que o Intelecto que possui todas as coisas, e do que a vida universal e o Intelecto universal? Se dissermos “aquilo que os fez”, bem, como os fez? E, caso algo melhor não se evidencie, o

<sup>77</sup> Referência às categorias do *Sofista*, de Platão.

raciocínio não se deslocará para algo mais, parará ali. Portanto, há muitas razões para ir além, particularmente o fato de que a auto-suficiência do Intelecto, que lhe vem de todas as coisas, vem para ele de fora, pois cada uma das coisas é, obviamente, insuficiente. E é porque cada uma delas tem parte na mesma unidade e, portanto, participa de uma unidade, que ela não é o próprio Uno. O que, então, é isso de que ela participa? Isso que a faz existir, como também todas as coisas juntas? Mas, se faz cada coisa existir, e é pela presença da unidade que a multiplicidade do Intelecto e o próprio Intelecto são auto-suficientes, está claro que ele é a causa da essência e da auto-suficiência, sem ser ele mesmo essência, estando além dela e além da auto-suficiência. Isso é suficiente? Podemos deter-nos dizendo isso? Não seria necessário dizer que a alma experimenta ainda, e mais que antes, as dores do parto? Talvez esteja agora no ponto em que tem de produzir por ter alcançado a plenitude das dores do parto em seu desejo ansioso pelo Uno. Mas, temos de proferir para ela um encantamento, se pudermos encontrar um em algum lugar, para as dores do nascimento. Se alguém entoasse repetidamente alguma das coisas que já foram ditas, talvez se tornasse um encantamento. E que outra coisa haveria que fosse como um novo encantamento? Pois, ela [alma] que corre por sobre todas as verdades, foge das verdades de que participamos, se alguém tentar expressá-las ou pensá-las discursivamente, pois o pensamento discursivo, a fim de expressar algo, tem de considerar uma coisa e outra. É assim que faz seu percurso. Mas, no que é absolutamente simples, que percurso é possível? Não, é suficiente apenas um toque do Intelecto, mas quando ele o toca, enquanto dura o contato, é absolutamente impossível falar e nem há tempo para tal. É somente depois que se consegue raciocinar. Tem-se de acreditar no que se viu quando a alma subitamente recebeu a luz, pois ela é dele e é ele. Temos de pensar que está presente, como quando, tendo alguém chamado, e chegando outro deus, ilumina. Se não tivesse chegado, não teria iluminado. Assim, a alma sem luz é sem visão dele, mas tendo sido iluminada, tem aquilo que busca, e esse é o verdadeiro objetivo da alma: tocar essa luz e contemplá-la por ela mesma, não pela luz de outro, mas aquela pela qual ela vê. Pois, a luz pela qual ela foi iluminada, esta é a que ela deve contemplar. Pois nem o sol [é iluminado] pela luz de outro. Como isso poderia dar-se? Abandona tudo (*áphele pánta*).



Anexo II: Tabela de títulos conforme aparecem na edição de Porfírio e com a ordem cronológica.

- I.1 [53] O que é o Ser Vivo e o que é o Homem?
- I.2 [19] Sobre as Virtudes
- I.3 [20] Sobre a Dialética
- I.4 [46] Sobre a *Eudaimonía*
- I.5 [36] Sobre se a *Eudaimonía* Cresce com o Tempo
- I.6 [1] Sobre a Beleza
- I.7 [54] Sobre o Bem Primeiro e os Outros Bens
- I.8 [51] Sobre o que são Males
- I.9 [16] Sobre a Saída do Corpo
- II.1 [40] Sobre os Céus
- II.2 [14] Sobre o Movimento do Céu
- II.3 [52] Sobre se as Estrelas são Causas
- II.4 [12] Sobre a Matéria
- II.5 [25] Sobre o que Existe em Potência e o que Existe em Ato
- II.6 [17] Sobre a Substância, ou sobre a Qualidade
- II.7 [37] Sobre a Completa Transfusão
- II.8 [35] Sobre a Visão, ou como Objetos Distantes Parecem Pequenos
- II.9 [33] Contra os Gnósticos
- III.1 [3] Sobre o Destino
- III.2 [47] Sobre a Providência I
- III.3 [48] Sobre a Providência II
- III.4 [15] Sobre o Nosso Espírito Guardião
- III.5 [50] Sobre o Amor
- III.6 [26] Sobre a Impassibilidade das Coisas sem Corpo
- III.7 [45] Sobre a Eternidade e o Tempo
- III.8 [30] Sobre a Natureza e a Contemplação e o Uno
- III.9 [13] Várias Considerações
- IV.1 [21] Sobre a Essência da Alma I
- IV.2 [4] Sobre a Essência da Alma II
- IV.3 [27] Sobre Dificuldades a cerca da Alma I
- IV.4 [28] Sobre Dificuldades a cerca da Alma II
- IV.5 [29] Sobre Dificuldades a cerca da Alma III, ou sobre a Visão
- IV.6 [41] Sobre a Percepção Sensível e a Memória
- IV.7 [2] Sobre a Imortalidade da Alma
- IV.8 [6] Sobre a Descida da Alma nos Corpos
- IV.9 [8] Se Todas as Almas são Uma
- V.1 [10] Sobre as Três Primeiras Hipóstases
- V.2 [11] Sobre a Origem e a Ordem dos Seres que Vem Depois do Primeiro
- V.3 [49] Sobre as Hipóstases que Conhecem e sobre o que Está Além
- V.4 [7] Como Aquele que é depois do Primeiro vem do Primeiro, e sobre o Uno
- V.5 [32] Os Inteligíveis não Estão For a do Intellecto, e sobre o Bem
- V.6 [24] Sobre o Fato de que Aquele que está Além do Ser não Pensa, e sobre o que é o Primeiro e o que é o Segundo Princípio Intellectual
- V.7 [18] Sobre a Questão de Haver Idéias de Particulares
- V.8 [31] Sobre a Beleza Inteligível
- V.9 [5] Sobre o Intellecto, as Formas e o Ser
- VI.1 [42] Sobre os Tipos de Entes I
- VI.2 [43] Sobre os Tipos de Entes II
- VI.3 [44] Sobre os Tipos de Entes III
- VI.4 [22] Sobre a Presença do Ente, Um e o Mesmo, em todo Lugar por Inteiro I
- VI.5 [23] Sobre a Presença do Ente, Um e o Mesmo, em todo Lugar por Inteiro II
- VI.6 [34] Sobre os Números
- VI.7 [38] Como a Multidão de Formas Veio a Existir e sobre o Bem
- VI.8 [39] Sobre a Vontade Livre e sobre a Vontade do Uno
- VI.9 [9] Sobre o Bem ou o Uno